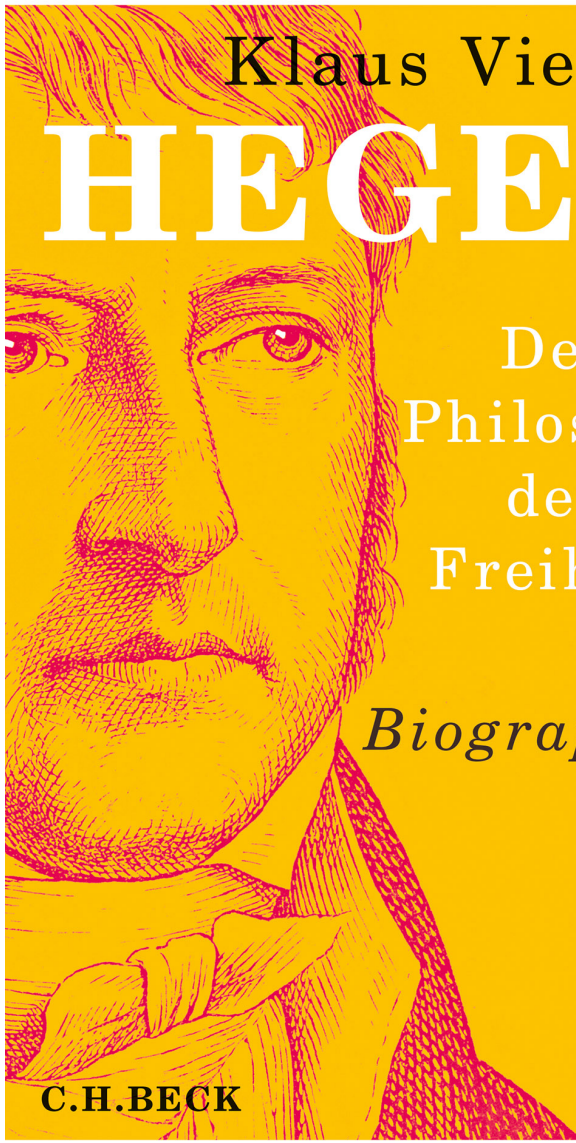
Klaus Vieweg

HEGEL

Der Philosoph der Freiheit

Biographie



C.H.BECK

Klaus Vieweg

HEGEL

Der Philosoph der Freiheit

Biographie

C.H.Beck

Zum Buch

Jedes Jahr am 14. Juli soll Georg Wilhelm Friedrich Hegel ein Glas Champagner auf den Beginn der Französischen Revolution getrunken haben. Diese Revolution hat Leben und Denken des 1770 geborenen Meisterdenkers wie kein anderes Ereignis geprägt. Das Grundmotiv der Freiheit durchzieht den gesamten Denk- und Lebensweg des bedeutendsten Philosophen des 19. Jahrhunderts. Die erste umfassende deutschsprachige Hegel-Biographie seit 175 Jahren zeichnet ein neues Bild dieses philosophischen Genies und führt ebenso souverän in den Geist seiner Zeit wie in sein philosophisches Denken ein.

Nach Kindheit und Jugend in Stuttgart und Studium im benachbarten Tübingen ging der junge Philosoph zunächst als Hauslehrer nach Bern und nach Frankfurt am Main. Die akademische Laufbahn begann mit einer Privatdozentur in Jena, wo Hegel eng mit dem einstigen Tübinger Kommilitonen Schelling zusammenarbeitete und seine monumentale Phänomenologie des Geistes schrieb. Erst nach Stationen in Franken als Zeitungsredakteur und als Rektor eines Gymnasiums ereilte ihn der Ruf der Philosophischen Fakultät Heidelberg. 1818 schließlich wurde Hegel Nachfolger auf dem Lehrstuhl von Johann Gottlieb Fichte im königlich-preußischen «Mittelpunkt» Berlin, wo er zum herausragenden Philosophen des Zeitalters aufstieg.

Der in Jena lehrende Philosoph Klaus Vieweg zeichnet in dieser Leben und Werk Hegels gleichermaßen würdigenden großen Biographie ein neues Bild des bedeutendsten Vertreters des deutschen Idealismus, der nicht zuletzt auch der Begründer einer modernen Logik und des Gedankens eines sozialen Staates ist.

Über den Autor

Klaus Vieweg ist Professor für klassische deutsche Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und einer der international führenden Hegel-Experten.

Inhalt

Farbabbildung: Jena, Promenade auf der Ostseite des Stadtgrabens

Farbabbildung: Jena, Promenade auf der Ostseite des Stadtgrabens

Farbabbildung: Gebäude der Berliner Universität (Humboldt-Universität)

Farbabbildung: Gebäude der Berliner Universität (Humboldt-Universität)

Hinweise

Philosophieren heißt frei denken und frei leben zu lernen

1. Lebenslauf nach aufsteigender Linie – Der ‹verknüpfende Faden›
2. Der sehende Maulwurf und die geheime Polizei

I.: Die ‹liebe Vaterstadt› –
Kindheit und Jugend in Stuttgart
(1770–1788)

1. «Freunde, die dir nicht nach dem Munde reden, halte fest» – Der Stuttgarter Freundeskreis
2. Das Gymnasium Illustre –Eintritt in die intellektuelle Welt
3. Herantasten an die Wissenschaftund die Philosophie
4. Gesunder Menschenverstand und Wunderglauben – Hegels Lehrer Jakob Friedrich Abel

5. Antike und moderne Dichter – Kunst und Freiheit
6. Das ‹Kettenhaus› der Welt – Rousseau und Schiller

II.: ‹Mein Reich ist nicht von diesem Stift› – Hegels Studienjahre in Tübingen (1788–1793)

1. Das Tübinger Stift – Geist und Galeere

   Ein langer Tag im Stipendium Theologicum

2. Französische Revolution als Morgenröte – Revolutionsbegeisterung im Stift
3. Das Studium der Theologie und Philosophie
4. ‹Das Ideal des Jünglingsalters› –Bildung und Volkserziehung
5. Der ‹theologisch-Kantische Gang› unddie ersten intellektuellen Herausforderungen
6. Grundzüge der intellektuellen Erkundungsgänge
   1. Christentum und Volksreligion
   2. ‹Wir sind zu weit von der Natur entfernt›:Moralität – Natur – Monismus
   3. Die ‹Partei der Pyrrhoniker› und das ‹Tor des Zweifels›
   4. Recht und Staat – Die ‹eine Republik›
   5. Logik – Metaphysik – Epistemologie –philosophische Psychologie
7. Ins ‹Freiheitsland› – Vor dem Wechselzur Hofmeisterstelle nach Bern

III.: Hofmeister in einer Berner Patrizierfamilie – Hegel in der Schweiz (1793–1796)

1. Die Entstehung des Deutschen Idealismus

   Ein Sommerabend in Tschugg

2. Eine mühsame und riskante philosophische Bergtour

1. Religionsbegriffe
2. Die Natur und das «Eine» Prinzip
3. ‹Das Eine, was die Mode[rne] streng geteilt› – Schiller contra Kant
4. Fichtes Freiheitsgedanke und Hegels erstes systematisch-philosophisches Fragment
5. Schellings Ich-Philosophie und Hölderlin
6. Die Schweizer Gründe und Abgründe des Zweifels – Die Dämonen und Gespenster des Skeptizismus
7. Staatsverfassung, Ökonomik und Republikanismus – Hegels Übersetzung einer girondistischen Kampfschrift
8. Absolutes und empirisches Ich

3. Eine veritable Lebenskrise
4. Neue Hoffnung – Auf dem Weg nach Frankfurt

IV.: ‹Wie alles sich zum Ganzen webt› – Hegels Frankfurt-Homburger Gang vom Fragmentenmosaik zu den Bausteinen des Systems (1797–1800)

1. Die freie Reichsstadt Frankfurt
2. Hauslehrer bei der Familie Gogel
3. Die ‹Concentration auf das Systemische› – Der idealistische Monismus
4. Ein Bund enthusiastischer und skeptischer Geister – Hölderlin, Sinclair, Zwilling und Hegel

   ‹Sonnenklarer Bericht› über ein denkwürdiges Treffen in Frankfurt anno 1797
5. Eine idealistisch-monistische Konzeption der Vereinigung und des Lebens
   1. Die Vereinigung freier Staatsbürger – Philosophieren und Politisieren
   2. Gott – Ein Lebendiges, dessen Wesen Vereinigung ist
   3. Julia und Romeo – Liebe als Anerkennungsform

4. Lebendige Wesen statt Pflichtlinge – Gegen Kant
5. ‹Das Ideal lässt Besonderheit zu› – Die Einheit von Vereinigung und Entzweiung

6. Schelling und der absolute Idealismus

7. Frankfurter Bilanz und der Abschied vom Main

V.: Hegels Jenaer Entdeckungsreise ins Wissen – Die Entstehung des Grundgedankens des absoluten Idealismus (1801–1807)

1. In der Hauptstadt der Philosophie

1. Hegel als Paradiesvogel – Die Gartenwohnung
2. ‹Auf dem alten Fechtboden› – Hegels zweite Wohnung
3. ‹Ein gemütlicher junger Mann voll guter Laune› – Hegel und seine Jenaer Freundeskreise

2. Die Revolution im Ideensystem – Die erste Jenaer Phase

1. Das ‹Buch eines sehr vorzüglichen Kopfes› – Die *Differenzschrift*
2. Der neue Monismus
3. Gegen die ‹krankhafte Manier des Postulierens› – Philosophie als Wissenschaft
4. Denken der Freiheit – Fichte
5. Die Habilitation und die Empörung der Sternengucker über die *Planetenschrift*
6. Logik und Metaphysik – Erste Lehrversuche
7. Das hochkarätigste Seminar der Philosophiegeschichte – Das Disputatorium von Schelling und Hegel

3. Der ‹ungemeine Journalismus›der verrufenen ‹Absoluten zu Jena› – Das *KritischeJournal* von Schelling und Hegel

1. Die *Fünf Tropen des Agrippa* und der Zentralgedanke des absoluten Idealismus
2. Der Aufsatz *Glauben und Wissen* – Gegen das

Grundmuster der Reflexionsphilosophie
3. Idealismus der Freiheit
4. Der Verfassungsentwurf für Deutschland
5. ‹Unser Dr. Hegel› – Die zweite Jenaer Phase
1. Der Geistbegriff
2. Die Wege von Hegel und Schelling trennen sich
3. Auf dem Weg zum Olymp des Denkens – Die *Jenaer Systementwürfe*
4. Zwei Weltseelen in Jena – Hegel und Napoleon
6. Die *Phänomenologie des Geistes* (1807) –Ein Jahrtausendwerk der Philosophie
1. Die vielköpfige Hydra der Bewusstseinsphilosophie
2. Das Anliegen der *Phänomenologie*
3. Die Struktur des Bewusstseins
4. Der Zusammenhang der Dimensionen des Programms
5. Die Selbstprüfung des Bewusstseins
6. Zur Kartographie des phänomenologischen Weges
1. Die Anfangsgestalt – Sinnliche Gewissheit und das Meinen
2. Vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein
3. Skeptisches Selbstbewusstsein – Hegels Rochade
4. Der Übergang zur Vernunft, zur Geiststruktur
5. Der Geist auf dem Weg zum begreifenden Denken
6. Der seiner selbst gewisse Geist – Die Moralität
7. *A long and winding road* – Im Labyrinth des Geistes
8. Vorstellung und Begriff – Übersetzung als notwendige ‹Änderung der Mitteilungsart›
9. Die Religion
7. Das absolute Wissen als begreifendes Denken

VI.: Der neue Bamberger Reiter in der Zeitungsstube – Hegel als politischer Journalist

(1807–1808)

1. Aus Saal-Athen ins kleine fränkische Rom
2. Die *Phänomenologie des Geistes* erblickt die Welt
3. Hegel als Redakteur der *Bamberger Zeitung*
4. Das Problem der Verständlichkeit von Philosophie
5. ‹Es ist sehr schön in und um Bamberg› – Hegels Gesprächskreise
6. Vom katholischen ins protestantische Franken

VII.: Nürnberg –
Das erste humanistische Gymnasium,
die große *Logik* und die kleine Familie
(1808–1816)

1. In der Stadt des Meistermalers und der Meistersinger
2. Der ‹spekulative Pegasus aus Not an den Schulkarren gespannt›? – Hegel als Rektor des ersten humanistischen Gymnasiums in Deutschland
    1. Hegel und sein bester Freund Niethammer
    2. ‹Der gebildete Mensch ist frei›
    3. Wie lernt man denken? – Hegel als Philosophielehrer
3. «Dieser schönen Zeit ich immer mit Freude gedenke»
    1. Der Vertraute Paul Wolfgang Merkel
    2. Die intellektuelle Szene in Nürnberg
    3. Dienst am Gemeinwohl und die aufkommende industrielle Welt
4. Die Heirat mit Marie von Tucher und die Geburt der Söhne Karl und Immanuel
5. Schwester Christiane und der Jenaer Sohn Ludwig
6. Im Vorfeld der Heidelberger Ästhetik – Hegel und die Kunstschätze Nürnbergs
7. Die drei Napoleon-Briefe Hegels an Niethammer

8. Die *Wissenschaft der Logik* – Hegels Hauptwerk
    1. Die *Wissenschaft der Logik* – Der Grundstein des Hegelschen Systems und Grundlinien des Systems der Begriffsbestimmungen
    2. Methode und Grundmuster der Hegelschen Logik
    3. Sein – Wesen – Begriff: Eine Skizze der drei Stadien im Selbstbestimmen des Begriffs
    4. Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?
    5. Erster Teil: Die Lehre vom Sein
    6. Zweiter Teil: Die Lehre vom Wesen
        1. Der ‹Horror vor dem Widerspruch› – Der Satz der Identität und der Satz vom Widerspruch als aufzuhebende Prinzipien der alten Logik
        2. Die Einheit des Gegensatzes
    7. Dritter Teil: Die Lehre vom Begriff
    8. Die logische Idee als absolute Einheitvon Subjektivität und Objektivität
    9. Der Fortgang von der *Logik* zur *Naturphilosophie*
9. Die Befreiung von «Schulplunderwesen» und «Katzenjammer» – Auf dem Weg zur akademischen Laufbahn

VIII.: Hegel auf dem Heidelberger Philosophenweg – Die Eule der Minerva am Neckar (1816–1818)
    1. Familienleben bei Hegels in Heidelberg
    2. William Turners malerisch-romantische Neckarlandschaft
    3. Der erste Philosoph in Heidelberg
    4. «Alles athmet hier einen freyen, heiteren Geist»
    5. Die Boisserée-Sammlung, Creuzer und Jean Paul
    6. Der Württemberger Verfassungsstreit – Der ‹Gott der Landstände› Paulus bricht mit Hegel

7. Das illustre Völkchen der Hörer und Schüler
8. Hegel und die Heidelberger Burschenschaft
9. Die ‹Sonnenbahn der begreifenden Erkenntnis› – Hegels Heidelberger *Enzyklopädie*

IX.: Berlin – Der ‹große Mittelpunkt› und Hegels Aufstieg zu Weltgeltung (1818–1831)

1. Erste Eindrücke vom Leben in der preußischen Metropole – November 1818 bis Herbst 1819
2. Hegels erste Monate in der Leipziger Straße
3. Die Karlsbader Beschlüsse
4. Drei Thüringer Hegel-Anhänger in Berlin – Gustav Asverus, Friedrich Förster und Leopold von Henning
5. Hegels *Rechtsphilosophie* als Philosophieder Freiheit und Gerechtigkeit
    1. Der verfemte Doppelsatz
    2. Die Eule der Minerva
    3. Das praktische Universum
    4. Erster Teil: *Das abstrakte Recht* und die Freiheit der Person
    5. Zweiter Teil: *Die Moralität* – Die Freiheit des moralischen Subjekts
        1. Absichten und Resultate des Handelns – Deontologie und Konsequentialismus als zwei einseitige ethische Standpunkte
        2. Kants kategorischer Imperativ und Hegels Kritik an der moralischen Weltauffassung
    6. Dritter Teil: *Die Sittlichkeit* – Die Theorie der sozialen und politischen Selbstbestimmung
        1. Die Einheit des objektiv und des subjektiv Sittlichen – Sittliche Institutionen und sittliches Selbstbewusstsein
        2. Die erste Stufe der Sittlichkeit: *Die Familie*

3. Die zweite Stufe der Sittlichkeit: *Die bürgerliche Gesellschaft* – Die ‹in ihre Extreme verlorene Sittlichkeit›
Das System der Bedürfnisse – Die industrielle Marktordnung
Die zweite Stufe der bürgerlichen Gesellschaft: Die Rechtsordnung
Die dritte Stufe der bürgerlichen Gesellschaft: Steuerung und Regulierung
4. Die dritte Stufe der Sittlichkeit: Staat und Freiheit – Die ‹Staatswissenschaft› als moderne Theorie der Freiheit und Gerechtigkeit
Der Staat als die Wirklichkeit der sittlichen Idee –‹Bürgersein› oder ‹Bürgerschaft›
Der Staat als Ganzes von drei Schlüssen
Gegen den Polizeistaat
Staat – Religion – Wissenschaft

6. Spuren langer und anstrengender Beschäftigung – Konzentration auf den Gravitationspunkt Berlin

7. Neue Ausblicke vom Kupfergraben und neue Sorgen

8. ‹Dem Absoluten empfiehlt sich schönstens zu freundlicher Aufnahme das Urphänomen› – Goethe und der Berliner Hegel

9. Hegel und die Berliner Kunstszene
1. Das Theater als heilige Stätte
2. Die Berliner Literaturszene – Hegel, Heine und das Junge Deutschland
3. Von Zelter bis Mendelssohn Bartholdy, von Mozart bis Rossini
4. Die bildende Kunst und die Berliner Schule der Kunstgeschichte

10. Hegels europäische Streifzüge
1. Dresden
2. Aufbruch ins Ausland – Die Reise in die Niederlande

(1822)
3. Das ‹Geschwelgthaben in geistigen Genüssen› – Prag und die Habsburger Metropole Wien (1824)
4. Auf dem Esel zu Rousseau – 1827 in Paris
5. Die letzte Auslandsreise nach Teplitz, Prag und Karlsbad – Zur Erholung und zu Schelling

11. ‹Er dachte seinen Zuhörern etwas vor› – Hegel als Berliner Professor

12. Die Berliner *Enzyklopädie* und die legendären Berliner Vorlesungszyklen
    1. Erster Teil: Die Logik als Wissenschaft der Idee an und für sich
    2. Zweiter Teil: Die Philosophie der Natur
        1. Natürlicher Raum und natürliche Zeit
        2. Die Wahlverwandtschaft
        3. Der Zweck oder die Teleologie
        4. Der Klang oder der Ton
    3. Der dritte Teil: Die Philosophie des Geistes – Das geistige Universum
        1. Die Lehre vom subjektiven Geist
           Der Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist –Der freie Geist und der vernünftige Wille
        2. Die Lehre vom objektiven Geist – Die enzyklopädische Rechtsphilosophie
           El gran teatro del mundo – Hegels Philosophie der Weltgeschichte als denkende Betrachtung des menschlichen Geschehens in freiheitlicher Absicht
           Die orientalische Welt als Anfang der Geschichte
           Die moderne Welt und das Ende der Geschichte
        3. Die Lehre vom absoluten Geist: Kunst – Religion – Philosophie
           Die Philosophie der Kunst – die Ästhetik
           Die Philosophie der Religion
           Die Philosophie als Wissenschaft und ihre

Geschichte

13. Die Hegel-Zeitung – Die ersten Jahrgänge des *Jahrbuchs für wissenschaftliche Kritik*

14. Die letzten Monate – Das Rektorat und die dritte *Enzyklopädie*

1. ‹Liberal, voll Anteil für die französische Revolution, für englisches Freiheitsleben›

2. Monte Croce – Das ‹Schlößchen am Kreuzberg›

Nachrufe

Dank

Anhang

Verwendete Abkürzungen

Anmerkungen

Philosophieren heißt frei denkenund frei leben zu lernen

I. Die ‹liebe Vaterstadt› –Kindheit und Jugend in Stuttgart(1770–1788)

II. ‹Mein Reich ist nicht von diesem Stift› –Hegels Studienjahre in Tübingen(1788–1793)

III. Hofmeister in einer BernerPatrizierfamilie – Hegel in der Schweiz(1793–1796)

IV. ‹Wie alles sich zum Ganzen webt› – Hegels Frankfurt-Homburger Gang vom Fragmentenmosaik zu den Bausteinen des Systems (1797–1800)

V. Hegels Jenaer Entdeckungsreise ins Wissen – Die Entstehung des Grundgedankens des absoluten Idealismus (1801–1807)

VI. Der neue Bamberger Reiter in der Zeitungsstube – Hegel als politischer Journalist (1807–1808)

VII. Nürnberg – Das erste humanistische Gymnasium, die große Logik und die kleine Familie (1808–1816)

VIII. Hegel auf dem Heidelberger Philosophenweg – Die Eule der Minerva am Neckar (1816–1818)

IX. Berlin – Der ‹große Mittelpunkt› und Hegels Aufstieg zu Weltgeltung (1818–1831)

Bibliographie

Primärliteratur – Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Werke

Nachschriften von Vorlesungen

Bibliographien zu Hegel

Ungedruckte Quellen

Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin

Goethe- und Schiller-Archiv Weimar

Landesarchiv Berlin

Stadtarchiv Nürnberg

Universitätsbibliothek Erlangen

Andere Primärliteratur

Sekundärliteratur

Biographien über Hegel

Zu Hegels Gesamtwerk

Weitere Sekundärliteratur

Arbeiten bzw. biographische Vorarbeiten des Verfassers zur Biographie Hegels

Monographien/Sammelbände

Aufsätze (Auswahl)

Bildnachweis

Personenregister

ZUM 250. GEBURTSTAG VON GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Gewidmet dem kongenialen Hegel-Biographen
Karl Rosenkranz

Hoffen wir, dass uns demnächst eine detaillierte Biographie vorliegt, geschrieben ohne Hass und Gunst, nur inspiriert von dem Wunsch zu zeigen, was sich an Charakteristischem in so einer bemerkenswerten Persönlichkeit verbirgt, in das Innerste ihres Lebens einführt und uns einen Hegel zeichnet mit all seinen Facetten, als Mensch, als Gelehrter, als Staatsbürger.

Joseph Willm, *Essai sur la philosophie de Hegel* (1836)



Farbabbildung: Jena, Promenade auf der Ostseite des Stadtgrabens



Farbabbildung: Gebäude der Berliner Universität (Humboldt-Universität)

Hinweise

Doppelte Anführungsstriche zeigen wörtliche Zitate an, einfache Anführungsstriche zumeist sinngemäße Zitate. Kursivierungen werden für Werk- und Vorlesungstitel, fremdsprachliche Ausdrücke und Hervorhebungen des Autors eingesetzt.

Der Text enthält drei fiktive Passagen, auf biographischen Daten beruhend. Beispielsweise sind alle Ereignisse des geschilderten Tages im Tübinger Stift belegt, fanden aber nicht an einem Tage statt. Zur Legitimation dieses literarischen Mittels vgl. Hermann Kurzkes Büchner-Biographie *Georg Büchner. Geschichte eines Genies* (20 f.). Diese Form wird nur äußerst sparsam bei drei Lebensstationen des jungen Hegel eingesetzt, da dort erhebliche Lücken in der Überlieferung bestehen und die Autorschaft des sogenannten *Ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus* bislang nicht geklärt werden konnte. Die Passagen sind in einer anderen Schriftart gesetzt.

Philosophieren heißt frei denken und frei leben zu lernen

Als ein Maler Goethe um das Porträt des berühmtesten Mannes des Zeitalters bat, soll der Dichter geantwortet haben, der Künstler müsse zuerst Hegel in Berlin malen, dann aber geschwind nach Weimar zu ihm zurückkommen. Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde unter einem glücklichen, mit Shakespeare gesprochen, unter einem tanzenden Stern geboren: Er kann als der Großmeister der neuzeitlichen Philosophie gelten, als der berühmteste moderne Philosoph. Vernunft und Freiheit bilden die beiden Grundpfeiler, auf denen Hegels Philosophiedom errichtet wurde. Im Denken der Freiheit liegt der Kernimpuls seines vielfach verschlungenen Lebens- und Denkweges. Friedrich Hölderlin sprach von der ‹Freiheit heilig Ziel›, Schelling von der ‹Freiheit als A und O der Philosophie› und Schiller vom ‹Reich der Vernunft als einem Reich der Freiheit›. Im Anschluss an diese schwäbischen Geistesverwandten, jenem nach Heinrich Heine ‹blühenden Wald großer Männer, der dem Boden Schwabens entsprossen, jenen Rieseneichen, die bis in den Mittelpunkt der Erde wurzeln und deren Wipfel hinaufragt bis an die Sterne›, lautete Hegels Credo: *Philosophieren heißt, frei leben zu lernen*. Ein von überlebten Klischees und grotesken Lügenmärchen befreites Hegel-Bild soll gezeichnet werden. Ungeachtet der Bedachtsamkeit in der Entwicklung seines Philosophierens gleicht der intellektuelle Weg Hegels einer Odyssee im Denkraum, aber auch sein Lebensweg verläuft ereignisreich und voller Spannungen und Kontraste, oft auf höchst gefährlichem Terrain.

Die Lebensbahn bewegt sich von Kindheit und Jugend in der herzoglich-württembergischen Residenzstadt Stuttgart, wo Lehrer und Professoren schon das Talent des Gymnasiasten erkennen, über die Studienjahre im Universitätsstädtchen Tübingen, hier zusammen mit Hölderlin und Schelling beim Studium der

Theologie und in der intellektuell einzigartig besetzten Studentenbude der Philosophiegeschichte, hin zum Hofmeister- und Hauslehrerdienst im aristokratischen Bern und der idyllischen Rousseau-Landschaft am Bieler See sowie in der freien Reichsstadt Frankfurt am Main, wo im ‹Bund der Geister› – Hölderlin, Sinclair, Zwilling und Hegel – neue Denkexperimente gewagt werden. Von der unbezahlten Privatdozentur und dem Zusammenwirken mit Schelling im Saale-Athen Jena, der Hauptstadt der Philosophie, sowie der fulminanten Krönung durch ein philosophisches Jahrtausendwerk, der *Phänomenologie des Geistes*, führt der Weg nach Franken, ins neue Königreich Bayern, zuerst als Redakteur auf der Zeitungsgaleere im katholischen Bamberg, dann als Schulrektor und Gründer des ersten humanistischen Gymnasiums Deutschlands im protestantischen Nürnberg, wo Hegels Hauptwerk *Wissenschaft der Logik* erscheint. Dann folgt die erste Professur im romantischen Heidelberg, verbunden mit der Veröffentlichung der ersten *Enzyklopädie,* und schließlich das Wirken im königlich-preußischen ‹Mittelpunkt›, in Berlin und an seiner Universität, mit dem Aufstieg zum herausragenden Philosophen des Zeitalters.

In historisch turbulenten Jahren lernt Hegel berühmte Zeitgenossen kennen wie Hölderlin und Schelling, Schiller und Goethe, die Brüder Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Jean Paul, Friedrich Schleiermacher, die beiden Humboldts, Felix Mendelssohn Bartholdy, Ludwig Feuerbach und Heine, um nur die Prominentesten zu nennen. Hegel unterhält sich mit dem preußischen König und seinem Thronfolger und parliert mit der Frau des Letzteren, er flaniert mit dem Weimarer Herzog Karl August und Goethe im Schloss Belvedere und bewundert in Jena Kaiser Napoleon. Er steht in Verbindung mit vielfältigen Zirkeln und pflegt Kontakte zu seinen beiden engsten Freunden, erst Hölderlin und dann Friedrich Immanuel Niethammer.

Hegel soll jedes Jahr am 14. Juli, dem Tag des Beginns der Französischen Revolution, ein Glas Champagner genossen haben. Diese Revolution war das prägende historische Ereignis seines Lebens und Denkens. Der Philosoph Hegel war stets ein *politicus*,

ein sich zu politischen Fragen öffentlich positionierender Mensch, der sein ganzes Leben hindurch als vehementer Verteidiger der Grundgedanken der Französischen Revolution auftrat. Er feierte die Revolution als ‹herrlichen Sonnenaufgang› der modernen Welt, als ‹Morgenröte› freier Existenz. Das *Denken der Freiheit* durchzieht als Grundmotiv sein gesamtes Leben: War er in seiner Jugendzeit Bewunderer von Schillers gegen die Unterwürfigkeit geschriebenen *Räubern* und dem *Fiesco*, wird er in den Tübinger Jahren einer der Wortführer eines revolutionär-republikanischen Studentenkreises und auch enger Vertrauter des Revolutionsanhängers, Publizisten und Dichters Gotthold Friedrich Stäudlin. In Bern konspirierte er mit den aus Paris gesendeten Revolutionären Konrad Engelbert Oelsner und Georg Kerner und beginnt die Übersetzung einer Kampfschrift des Girondisten Jean Jacques Cart aus dem Waadtland. In Frankfurt steht er in enger Verbindung mit den Stuttgarter Oppositionellen um Christian Friedrich Baz und Carl Friedrich von Penasse, ebenso mit führenden Köpfen der Mainzer Republik wie Franz Wilhelm Jung, und vermittelt einen Brief an den berühmten Revolutionär Abbé Emmanuel Joseph Sieyès nach Paris, was den Tatbestand des Hochverrats erfüllt. Sowohl die genannten Berner wie auch die Stuttgarter und Frankfurter Aktivitäten sind in den Geheimpolizeiakten registriert. Hegel legt einen Verfassungsentwurf für Württemberg vor und publiziert anonym die Übersetzung der girondistischen *Cart-Schrift*. In Jena erarbeitet Hegel ein Konzept für eine föderative, moderne Verfassung Deutschlands und ist fasziniert von der Weltseele Napoleon, den er nach Jena hineinreiten sieht. In Bamberg wirkt er als politischer Journalist und erklärter Anwalt der Napoleonischen Gesetzgebung, auch steht er in bester Verbindung mit einer interessanten Figur der Mainzer Republik, Meta Forkel-Liebeskind. In Nürnberg verkehrt er mit dem Elsässer Revolutionsfreund Justus Christian Kießling, der sein Haus mit einem Freiheitsbaum und der Trikolore schmückt. Hegel pflegt freundschaftlichen Kontakt mit seinem Heidelberger Kollegen Philipp Christoph Heinrich Eschenmayer, einem der Hauptangeklagten im württembergischen Jakobinerprozess von 1800, der als eine der Zentralfiguren der republikanisch-

demokratischen Kräfte zu zwei Jahren Kerkerhaft verurteilt wurde. Eine der beiden Strömungen der Heidelberger Burschenschaft, die antinationalistische Richtung, trug nicht zufällig den Namen «Hegelianer», geführt von Hegels erstem Assistenten Friedrich Wilhelm Carové, der die inhaltlich wichtigste Rede zum Wartburgfest hält. In Berlin avanciert Hegel zum intellektuell bedeutendsten Gegenspieler des Restaurationsgeistes, zu einem Denker, der von der reaktionären Hofpartei und ihrem Oberschnüffler Karl Albert von Kamptz des Republikanismus verdächtigt wird, maßgebend hierbei Hegels vernichtende Attacke auf einen der Hauptideologen der Restauration, Karl Ludwig von Haller. Auch opponiert er mit seiner *Rechtsphilosophie* ausdrücklich gegen den Kopf der Historischen Rechtsschule, Carl Friedrich von Savigny, der den napoleonischen *Code civil* als ein revolutionäres Krebsgeschwür ansieht und sich gegen die Konzeptionen des Vernunftsrechts wendet. Hegel wirkt engagiert als Fürsprecher seiner nach den Karlsbader Beschlüssen eingekerkerten Schüler Karl Ulrich, Leopold von Henning und Gustav Asverus. Letzterem wurde nichts weniger als die Mitgliedschaft in hochverräterischen Verbindungen zur Last gelegt. Für Asverus, dem E. T. A. Hoffmann mit seinem *Meister Floh* ein Denkmal setzt, bürgt der Berliner Professor, stellt Kaution und erreicht schließlich nach langen Jahren die Einstellung des Verfahrens, stellt sich öffentlich gegen Willkürjustiz. Wie schon in Bern und Frankfurt hat die geheime Polizei alles dokumentiert. Hegel steht klar auf der Seite der des Landesverrates, des Jakobinismus, der ‹Demagogie› und des Umsturzes Beschuldigten – er lebt gefährlich. Dies belegt ebenso der riskante Seiltanz in der Affäre um den französischen Kollegen und Hegel-Hörer Victor Cousin wie der Kontakt zu einflussreichen Restaurationskritikern in Paris. Als ein Beispiel für Hegels Unterstützung antirestaurativer Bewegungen steht seine Sympathie für den Freiheitskampf des griechischen Volkes. Hegels zuletzt publizierte Arbeit, die *Reformbill-Schrift*, beinhaltet ein politisches Statement im Sinne der notwendigen Fortführung der Revolution in Gestalt progressiver Reformen und zeigt zum letzten Mal den alten Politikus und Seismographen seiner Zeit, der sich nicht in ein

philosophisches Wolkenkuckucksheim zurückzieht. Als Fingerzeig auf die Wirkungen des Hegelschen Denkens sei nur eine Stimme vorweggeschickt: Johann Georg August Wirth, einer der bekannten Schüler in Hegels Nürnberger Gymnasium und einer der Protagonisten des Hambacher Fests schrieb das wohl höchstmögliche Lob auf seinen Lehrer: Hegel habe den ‹unsterblichen Funken der Freiheit in ihm entzündet›.

Die Stadien des keineswegs geradlinigen, sondern von Brüchen gezeichneten Denkweges werden in dieser intellektuellen Biographie in ihren Grundzügen erschlossen: In seinen Lehr- und Studienjahren bis 1796 tastet sich der junge Hegel vor allem durch gründliche Lektüre der Schriften von Aristoteles, Platon, Rousseau, Kant und Fichte langsam an das Philosophieren heran und bringt erste Versuche zu Papier, die viel versprechen und einen künftigen Denkgiganten erahnen lassen. Dies gilt auch für das in seinen Frankfurter Jahren gezeichnete ‹Fragmentenmosaik›, in welchem schon einzelne Momente seiner späteren Ideen hervorleuchten. Als sein Ziel benennt er jetzt die Fortführung der Transzendentalphilosophie von Kant und Fichte, dieser ‹Revolution im Ideensystem›. Im Mekka der Philosophie, im Jena der Jahre 1801 bis 1806, gelingt schließlich in mühevoller Arbeit die Konzipierung seines Grundgedankens eines absoluten Monismus als Idealismus der Freiheit, der dann in den kommenden Jahren von Bamberg über Nürnberg, Heidelberg und Berlin weiter ausgearbeitet und fortentwickelt wird.

Hegel hat vier Werke allerersten Ranges geschrieben: erstens die Jenaer *Phänomenologie des Geistes* als faszinierendste Abhandlung, zweitens die Bamberger und Nürnberger *Wissenschaft der Logik* als das zweifellos bedeutendste fundamentale Werk, das eine moderne Logik bietet, drittens die Heidelberger und Berliner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* als das zentrale systematische Opus, welches die Grundzüge der Gesamtarchitektonik zeichnet, sowie schließlich viertens die Berliner *Rechtsphilosophie*, die wirkungsmächtigste und umstrittenste Schrift. Einige ganz wenige Juwelen aus den Hegelschen Schatztruhen: Zusammen mit Schelling leitet er in

Jena das wohl hochkarätigste Seminar der Philosophiegeschichte und prägt mit seinen fulminanten Beiträgen eine der wichtigsten philosophischen Zeitschriften überhaupt, das mit Schelling herausgegebene *Kritische Journal der Philosophie*. Er bestimmt mit seiner furiosen *Phänomenologie* den Anfang des Philosophierens und ist der Begründer einer modernen Logik als neuer Metaphysik. Er liefert maßgebliche Bausteine für eine philosophische Theorie des Zeichens und der Sprache. Hegel gilt, Eugen Gombrich zufolge, als Vater der Disziplin Kunstgeschichte; seine Malerei-, Musik- und Literaturästhetik ist bis heute einschlägig und in ihrer philosophischen Tiefe anerkannt. Seine Berliner Vorlesungszyklen waren legendär, die Berliner Studenten schrieben markante Sätze an die Mauern des Universitätsgebäudes. Hegel entwirft Grundlinien für eine Gesellschafts- und Staatstheorie der Moderne, mit der epochemachenden Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat revolutioniert er das philosophische Denken des Politischen und wird zu einem der Gründerväter der Soziologie. Er konzipiert die erste und bis heute tiefgründigste philosophische Theorie eines sozialen Staates, letztere neben der innovativen philosophischen Logik wohl sein bedeutendster Beitrag zum Denken in der modernen Zeit.

Die vorliegende Biographie soll ein Plädoyer für das durchgängige, die gesamte Lebensgeschichte prägende Credo *Vernunft und Freiheit* sein, der Versuch, entlang dieses ‹verknüpfenden Fadens› die Vita nachzuzeichnen. Diese Entdeckungsreise in ein Philosophenleben soll dessen Hauptstadien darstellen, immer im Wissen darum, dass dieses Porträt ganz im Hegelschen Sinne 77 Mal umzuarbeiten sei. Sich mit diesem Großmeister des Denkens auf ein solch ernstes Spiel einzulassen grenzt ohne Zweifel an Vermessenheit, bleibt auf jeden Fall eine riskante Herkules-, wenn nicht eine Sisyphus-Aufgabe. Den ‹ganzen Prozeß zu schildern, den Hegel in seinem Denken individuell durchlebt hat, bleibe unendlich schwer›, was Rosenkranz verzweifelt, aber zu Recht ausrufen ließ: ‹In was für ein Labyrinth ich geraten bin›.

Allein einige Beispiele aus dem weitgespannten Spektrum von Lobeshymnen und Verteufelung, von weltweiter Wertschätzung

einerseits und der Unzahl unsachlicher, teils perfider Kritiken andererseits verdeutlichen die ungeheure Herausforderung: Schiller und der Jenaer Schelling sahen einen vorzüglichen und gründlichen philosophischen Kopf am Werke, Goethe respektierte Hegel als den bedeutendsten Philosophen seiner Epoche, man beschrieb die *Phänomenologie des Geistes* als ‹*das* Grundbuch der Freiheit›. Andere sahen einen ‹Fanatismus der Gottlosigkeit›, Pantheismus und Atheismus am Werk, man rief nach Polizei und Inquisition. Ein Rezensent diagnostizierte in Hegels Jenaer *Differenzschrift* einen ‹todbringenden Virus›, nämlich das *begreifende Denken*. Schopenhauer hielt Hegel für einen Scharlatan, der bombastischen Unsinn und Humbug verbreite. Laut Jakob Friedrich Fries sei Hegels ‹metaphysischer Pilz auf dem Misthaufen der Kriecherei gewachsen›, der ‹Prophet unter den preußischen Bütteln habe die Peitsche des Liberalenfressers und Oberzensors von Kamptz geküßt›. Es entstand die völlig abwegige Einschätzung der Hegelschen Philosophie als der ‹wissenschaftlichen Behausung des Geistes der preußischen Restauration›. Mit besserem Gespür urteilten die reaktionäre Hofpartei in Preußen und ihr radikaler Kämpfer gegen die ‹jakobinischen Ketzer und Umstürzler› von Kamptz: Sie verdächtigten Hegel als Anhänger der französischen Revolutionäre und ‹unseligen Mystizisten›, auch der König hielt den Philosophen für einen suspekten Republikanhänger. Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm IV. engagierte später Schelling, um die ‹Drachensaat des Hegelschen Pantheismus› zu vernichten, und Kaiser Wilhelm II., auf den verwahrlosten Zustand der Gräber auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof angesprochen, erklärte, dass in seinem Reiche für Kerle wie Fichte und Hegel kein Platz sei. Für den NS-Ideologen Alfred Rosenberg galt der Philosoph als undeutscher, unvölkischer Kosmopolit, als ein Freiheitsschwärmer, der den verhängnisbringenden Ideen von 1789 anhing. Für Carl Schmitt war Hegel am 30. Januar 1933 mit der Machtergreifung Hitlers endgültig erledigt. Karl Raimund Popper hingegen verunglimpfte Hegel in perfider und von jeder Sachkunde freien Weise als Vordenker des Totalitarismus, und Ernst Cassirer diskreditierte ihn als den perfekten philosophischen Wegbereiter des Faschismus.

Der preußische Minister Karl Freiherr von Stein zum Altenstein erkannte in Hegel einen ‹Stern erster Größe›. Ohne Hegel, so ein Hörer von dessen Vorlesungen, wäre der Lebensnerv der Moderne nicht zu erfassen, der Burschenschaftler Carové hielt seinen Lehrer für den ‹tiefsten Denker der neuen Zeit›. Als ‹deutscher Aristoteles› eröffne Hegel ‹eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie›, indem er der Philosophie die strenge Form der Wissenschaft zu geben versuche. Karl Marx, der Hegels ‹groteske Felsenmelodie› durchaus schätzte, bezeichnete den absoluten Idealisten als seinen vom Kopf auf die Füße zu stellenden bourgeoisen Vorläufer. Nur hatte Hegel schon ausgesprochen, dass man sich beim Philosophieren auf den Kopf, mithin auf das Denken stellen muss, dass alle Philosophie Idealismus ist. Der späte Friedrich Nietzsche bedauerte es, in seinem Umgang mit Hegel der ‹unintelligenten Wut› Schopenhauers gefolgt zu sein, eine Wut, die bis heute grassiert. 200 Jahre Wirkungsgeschichte von Hegels Philosophie – ein Ozean von höchst unterschiedlichen und gegenläufigen Interpretationen, woraus zwei Kuriosa angefügt werden sollen: 1839 wird von der Berlin-Potsdam-Eisenbahn eine neue Lokomotive auf den Namen Hegel getauft. Im 19. Jahrhundert baut der aus Thüringen stammende Hegel-Hörer August Röbling, den der Berliner Professor höchst geschätzt haben soll, die Brooklyn Bridge, eines der bekanntesten Bauwerke der Moderne. Lokomotive und Brücke könnten zwei treffende Metaphern für ein an Hegel anschließendes Philosophieren sein – der Baumeister der Brooklyn Bridge hatte in seinem Reisegepäck nach New York jedenfalls ein Exemplar von Hegels *Enzyklopädie*.

Heute gilt Hegel manchen als Logizist oder Ontotheologe, als letzter abendländischer Metaphysiker oder gar als Fall für die Rumpelkammer der Philosophie, anderen hingegen als tieflotender Denker von Modernität, Recht und Freiheit, fundiert auf den Gedanken eines sozial gestalteten Staats. In den vergangenen Jahren erleben wir eine erstaunliche Hegel-Renaissance, ein Comeback seines monistischen Idealismus, selbst in den Gefilden der analytischen Philosophie, wo Hegels moderne Logik zumeist ignoriert wird. Gar in die *New York Times* schaffte er es unter der Überschrift «Hegel on Wall Street»: Seiner

praktischen Philosophie als Denken der Freiheit gelinge es, so Jay M. Bernstein, die Verbindung von moderner Individualität und freiheitsgarantierender Gemeinschaften und Institutionen zu denken. Andere Forschungen sehen Hegels Freiheitsbegriff grundlegend in der von ihm diagnostizierten Fähigkeit der Menschen, die Perspektive eines Anderen anzunehmen und Freiheit als das *Bei-sich-selbst-Sein im Anderen seiner selbst* zu verstehen. Hegel ist der ‹erste gewesen, der den Menschen wirklich als soziales Wesen begriffen und das normative, freiheitliche Moment des Denkens herausgestellt hat› (Michael Tomasello). Das Potential an Ideen, welches der Idealist dem Nachdenken bietet, ist jedenfalls viel umfangreicher und fruchtbarer als dasjenige einiger jüngerer Gestalten der Philosophiegeschichte, die in ihrer Eitelkeit und Vermessenheit meinen, Hegel überwunden zu haben, oder eine nachmetaphysische Ära verkünden.

In der faszinierenden Biographie von Karl Rosenkranz aus dem Jahre 1844 empfiehlt der Autor, bei der Zeichnung des Lebensporträts des Philosophen den ‹Muth nicht sinken zu lassen, um diesen gewaltigen Stoff zu bezwingen›. Der Biograph dürfe hoffen, dass sich die Konzentration der Darstellung auf die ‹Grundanschauung› und den ‹verknüpfenden Faden› des Lebenswerkes bewähre. Auch wenn die eingefleischten Gegner der Hegelschen Denkungsart sein Vorhaben für untergegangen halten, so handele es sich laut Rosenkranz um ‹eine Illusion, mit welcher sich die Verächter schmeicheln, wäre Hegels Philosophie schon tot, so müsste man über die heutige Polemik staunen›. Der absolute Idealist provoziert noch im 21. Jahrhundert verschiedene Lager der Philosophie. Noch heute ‹ernähren sich Hegels Gegner von der Polemik gegen ihn›, sie ‹proklamieren sich zu den Siegern des Tages› und werden dafür in populären Medien gefeiert, obschon sie sich in den Irrgärten ihrer bloßen Hypothesen verirren und ungeniert mit unbewiesenen Annahmen operieren. Aber Philosophieren verlangt das ernsthafte, gründliche und mühselige Arbeiten im Geiste eines Aristoteles und Kant, das Hegel als Maßstab diente.

Rosenkranz war sich der riskanten Gratwanderung bewusst, für die Biographie Lebens- und Denkweg miteinander glücklich

zu verknüpfen. Dennoch wird dem breiten Publikum in seinem Buch (wie auch in dem vorliegenden) ‹viel zu viel Philosophie sein›, und die Philosopheninnung wird zu wenig Philosophisches finden – eine echte Zwickmühle. In der Biographie eines Philosophen muss natürlich die ‹Geschichte seines Philosophierens› zu finden sein, aber sie kann keinesfalls Monographien über sein Denken ersetzen. Ein Nürnberger Gymnasiast, der Hegel als Lehrer und Schulrektor erlebte, notiert 1844: «Man sage nur nicht, es sey das Leben eines solchen Mannes schon in seinen Werken niedergelegt und seine Privatverhältnisse seyen etwas ganz Unerhebliches und Unwesentliches; es ist vielmehr ganz gewiß, daß System und Leben nur Hand in Hand gehen, Eines das Andere erläutern und ergänzen muß, und daß die Totalität des Menschen nur in dem Einklange Beider zu finden ist.»[1] Einer Einschätzung von Rosenkranz soll jedoch gleich anfangs widersprochen sein: Hegels Leben war ‹an sich so einfach, so mit einem Blick überschaulich, schlicht und ohne allen pikanten Schimmer von Intrigen und Geheimnissen›, seine Biographie entbehrt ‹des Reizes großer Contraste›. Heute kann ein viel bunteres, keineswegs monotones und durchaus von echten Erfolgen und bitteren Enttäuschungen, Brüchen und Krisen geprägtes Bild des Lebens des Philosophen gezeichnet werden, wozu auch viele Episoden und Anekdoten beitragen, dabei kommt Überraschendes, Spannendes, Pikantes, Humoristisches, Bizarres und Skurriles ans Licht. Vorweg einige dieser Facetten seiner Persönlichkeit: der junge Stuttgarter Gymnasiast, den seine Lehrer außerordentlich schätzen; der jungen Frauen gar nicht abgeneigte Theologiestudent, der wegen Vagabundierens und Sauferei im Karzer sitzt; der seit 1789 beständige konspirative Anhänger der Französischen Revolution, der ob des Terrors der Jakobiner in Zweifel gerät; der genau beobachtende Alpenwanderer durch die Schweiz; der Vater eines unehelichen Sohnes und galant-frivole Begleiter Jenaer und Bamberger Damen; der seine Schüler zum freien Denken erziehende Gymnasialrektor; der sich in aller Vorsicht und listig den Zugriffen der Geheimpolizei und Zensur entziehende Gelehrte; der in Berliner Salons und Kneipen verkehrende und mit

hübschen Opernsängerinnen flirtende Professor; der penible Verwalter des familiären Haushaltsbuches; der Karten spielende, passionierte Weintrinker; der kuriose Kommunikationen pflegende Spaziergänger durch Berlin; der Besucher der von ihm so titulierten Hauptstadt der zivilisierten Welt Paris; der Bewunderer der holländischen Malerei, von Shakespeare, Cervantes, Jean Paul, Mozart und Rossini; der Freund von republikanisch orientierten Studenten, Dichtern, Malern, Schauspielerinnen und Operndiven.

Sicher erscheint Hegels Laufbahn als ein ‹stilles Processieren seiner Intelligenz›, ein ‹continuirliches Fortarbeiten›, aber sein Lebens- wie sein Denkschiff war nicht nur im ruhigen, sondern oft im stürmischen Gewässer unterwegs, mitunter nahe den Klippen und dem Schiffbruch. 1819, kurz nach den Karlsbader Beschlüssen, welche die Metternichsche Restaurationspolitik zementierten, schreibt der zu dieser Zeit schon bekannte und renommierte Berliner Professor: «Ich bin gleich 50 Jahre alt, habe 30 davon in diesen ewig unruhvollen Zeiten des Fürchtens und Hoffens zugebracht und hoffte, daß sei einmal mit dem Fürchten und Hoffen aus. [Nun] muß ich sehen, daß es immer fortwährt, ja, meint man in trüben Stunden, immer ärger wird.» 30 Jahre zuvor, 1789, hatte mit dem Sturm auf die Pariser Bastille die Französische Revolution begonnen. Nach außen haben wir es wohl mit einem vorsichtig agierenden, gemächlich und gründlich prüfenden, *ruhigen Verstandesmenschen* (Hölderlin) zu tun, in dessen Inneren aber eine nur mühsam gebändigte vulkanische Lava brodelte. Sein Philosophieren war kein Flanieren an den Ufern von Neckar und Saale, kein beschauliches Wandern durch den Thüringer Wald, sondern glich einer hochriskanten Perlenfischerei: Man könne zusehen, «wie sein Gedanke untertauchte in die Tiefe der Welt; also stöhnt er, sein Geist litt schwer und rang in abschüssigen Tiefen» bevor er «im Triumph die teuren Perlen hervorbrachte, welche er in den dunklen Abgründen des Alls erbeutet hatte».[2] Die Nachtseiten des Denkers samt den zerstörerischen Kräften, die in ihm gewirkt haben, dürfen nicht unterschlagen werden. Mitunter schien es, als wäre er ‹unter einem wankelmütigen Stern geboren› worden. Die ‹Sonnenbahn der begreifenden Erkenntnis› (Boris von

Uexküll), das wusste Hegel genau, verläuft im eiskalten Kosmos und in totaler Einsamkeit. Auf Hegels Lebensbild kann nicht die bleichgesichtige Denkerstirn, sondern muss der lebenslustige, humorvolle, oft von inneren und äußeren Kämpfen zerrissene Mensch, der Zeitgenosse einer von turbulenten Umbrüchen geprägten Epoche zu sehen sein. Hilfe hierzu bieten Hegels eigene Reflexionen über das Genre der Biographie in Prosa sowie über die poetischen *Lebensläufe in aufsteigender Linie*, um es mit dem Titel eines aus der Feder des Kant-Freundes Theodor Gottlieb von Hippel stammenden Lieblingsromans Hegels zu sagen, den die Tübinger Troika Hölderlin, Schelling und Hegel den Lebensläufer nannte.

1. Lebenslauf nach aufsteigender Linie – Der ‹verknüpfende Faden›

Das Leben versteht Hegel als ‹Werk, das jeder Mensch an sich selbst zu vollbringen hat›, den Menschen als die ‹Reihe seiner Taten, als die Gesamtheit seiner Handlungen. Die Handlung ist die klarste Enthüllung des Individuums, seiner Gesinnung sowohl als auch seiner Zwecke; was der Mensch im innersten Grunde ist, bringt sich erst durch sein Handeln zur Wirklichkeit›. Der Biograph als Geschichtsschreiber, als Detektiv im Fall Hegels, stützt sich auf das Gegebene, bei einem Denker natürlich speziell auf seine Schriften, aber auch auf die Komplexion seines Tuns etwa als Schüler, Student, Dozent, Bürger, Familienvater, Freund, auf seine Grundsätze und Maximen wie auf seine Hobbys, Reisen, Marotten. Dabei verhält sich der Biograph ähnlich dem Historiographen nicht bloß passiv aufnehmend, sondern bringt seine ‹Kategorien› mit, um etwa zwischen dem Wichtigen und Nebensächlichen unterscheiden zu können.

Die erhebliche Herausforderung besteht in der Darstellung des Ineinandergreifens von Weltenlauf und Lebenslauf. Das Leben als ein Ganzes soll nicht als ‹ein in sich kongruentes› gesehen werden, sondern mit seinen ‹seltsam durcheinandergeschlungenen Verzweigungen und Verästelungen›, die von zufälligen Situationen und Kollisionen geprägt sind. Dabei liegt bei jemandem wie Hegel das

Hauptaugenmerk auf den philosophischen Konstellationen und der Genese seiner Behandlung spezieller Problemsituationen, auf seinem innovativen Beitrag zur Wissenschaft. Im Zentrum stehen, in seiner Terminologie, die *Besonderheit* eines Menschen, das Eigentümliche, Einmalige, Unverwechselbare, der ‹besondere Charakter›, die Darstellung der wesentlichen Handlungen als ‹Entwicklung des Charakters, worin das partikular Menschliche zur vollständigen Geltung kommt›, worin sich Fortstürmen und Scheitern verbinden. In Laurence Sternes *Tristram Shandy*, einem Lieblingsroman Hegels, findet sich die These, dass der Biograph den Charakter eines Menschen mit dem Blick auf die *ruling passions* – von Goethe als *Eigenheiten* übersetzt – erkennen kann. Diese Eigentümlichkeiten, die inneren Einstellungen und Antriebe, die gewichtigen Motivationen zum Handeln, beschreibt Hegel mit dem griechischen *Pathos* als der ‹in sich berechtigten Macht des Gemüts, als Gehalt der Vernünftigkeit und des freien Willens›. In diesen *Leidenschaften* sieht er die zentralen Elemente und Impulse, welche sich das Individuum zu seiner Bestimmung erkoren hat. In einer Biographie geht es um die für das Leben prägenden Handlungen und entscheidenden Werke, ohne die Eigenheiten und das Skurrile zu vergessen – im Falle Hegels um seinen Weg zur Wissenschaft, um sein öffentliches Wirken, nicht vordergründig um die Wanderung zum Vierwaldstätter See, seine Faibles für Kartenspielen oder das Trinken des vorzüglichen Bamberger Biers. Das Besondere des Individuums, der ‹Kern der Persönlichkeit› rücken ins Blickfeld, sowohl die ‹individuelle Lebendigkeit› als auch die ‹selbständige Einheit› eines solchen Ich, das – mit einer Sentenz von Michel de Montaigne – der *einzige Inhalt dieses Buches* sein wird. Modern gesprochen soll die Lebensform in ihren vielschichtigen Dimensionen und Perspektiven erschlossen werden, in ihren sich wandelnden Konstellationen, mit ihren Experimenten, Kontinuitäten und Brüchen, den Irrungen und Wirrungen dieses Selbst. Dieses Ich als ‹selbständige Einheit› unzähliger Handlungen und Episoden versammelt verschiedene Charakterzüge, die gerade nicht kohärent und widerspruchsfrei sind. Es soll die Identität, das im Wandeln ‹Sich-selbst-gleich- und -getreu-Bleiben› festgehalten werden.

Wie zur Bildsäule eines griechischen Gottes ein Tempel gehört, so zum wirklichen Leben des Menschen eine umgebende Welt. Der Mensch wird ‹gewaltsam in den Strudel des Lebens hineingerissen›. Die Biographie nimmt die historische Welt als Hintergrund, mit welchem das Individuum verwickelt ist. Bei jedem Schritt und Tritt erwächst ein ‹neues und bestimmtes Gemälde›, geprägt von den allgemeinen Mächten des Tuns, Familie, Staat, Religion, inklusive der verschiedenen Konflikte zwischen diesen Mächten, dazu kommen Sitten und Gebräuche, Landschaft, Lokalität, Klima, die Prosa des Lebens. Von speziellem Belang für die Vita ist, ob und in welcher Weise die allgemeinen Mächte die Gebieter über die besonderen Impulse und Taten werden, wie sich die individuellen Motivationen und Interessen mit dem Weltenlauf vermitteln.

Der Biograph hat nicht das Recht, die prosaischen Charakterzüge, das Spiel des Zufalls und die besondere Subjektivität in ihren eigentümlichen Leidenschaften, Absichten, Schicksalen auszulöschen, sondern das Vorliegende durch seine Optik, aber ohne willkürliche Deutung zu erzählen. Von der Grundsympathie für einen der bedeutendsten Denker ausgehend, sollen zwei Extreme vermieden werden: das Schreiben einer Heldenstory im Sinne einer Heiligsprechung wie das Einnehmen einer nörgelnden, kleingeistigen Kammerdienerperspektive. Wie oft schon habe er sich das Begeistertsein beim Schreiben der Biographie Hegels abgewöhnen wollen, aber, so Rosenkranz, der Enthusiasmus sei geblieben. Dem konnte sich der Verfasser des vorliegenden Buches ebenfalls nicht entziehen.

Das Lebensbild wird in *aufsteigender Linie* gemalt, als ein Weg von ersten theologischen und philosophischen Versuchen über die Ausprägung des Kerngedankens bis hin zum Aufbau und der Entfaltung der charakteristischen Denkarchitektur, zum enzyklopädischen System; als ein Weg vom Schüler und Studenten über die Tätigkeit als Hauslehrer, Privatdozent, Redakteur und Gymnasiallehrer hin zum Professor der Philosophie; ein Weg von Württemberg über die Schweiz, über die frankfurterischen, thüringischen und fränkischen Gefilde nach Baden und schließlich nach Preußen. Die Lebenswege waren keineswegs gerade, sie gleichen einem Kreuz- und

Querfahren in vielerlei Hinsicht, was zusammen mit der Kartographie des Denkweges, oft mit in unbekannte Regionen gehenden Expeditionen, als Ganzes darzustellen ist. Und in dem ‹buntverschränkten Lebensgang› soll die Entfaltung der Grundgedanken seines Denkgebäudes herausgearbeitet und der eigentümliche Beitrag Hegels zur Geschichte des philosophischen Denkens bestimmt werden.

Eine *stille und dunkle Glut* ist in Hegels Schriften erhalten geblieben, an diesem Geistesvulkan entzünden sich bis heute weltweit substantielle Debatten. Der Stuttgarter hat als eine ‹Herbstnatur› (Rosenkranz) ‹gründliche Ausdauer› bewiesen, er war kein Schnellstarter oder Sprinter, eher ein Hindernisläufer auf langer Strecke, schon in Tübingen galt er als ‹alter Mann›. Bei seinem späten Aufstieg hatten andere schon längst ihren Zenit überschritten und ließen ‹die kühnen Taten ihrer Jugend› vermissen, wie etwa Schelling, der sich zu einer modifizierten Offenbarungslehre zurückwendete, wie er sie in der Tübinger Zeit scharf bekämpft hatte. Seine ‹raketenmäßigen Gedankenblitze› zischten nicht mehr empor, das Singen der Marseillaise hatte Schelling verlernt, als ‹König Artus der Philosophie verschmachtet er in der mystischen Wildnis› (Heine), während Hegel ‹starr und unbeugsam bis in sein Alter die in der Jugend eingeschlagene Bahn verfolgt›. Er verband größte, Aristoteles ähnliche Anstrengung im Theoretischen mit Geduld. Seine Lehre glich so nicht einer schnell verglühenden Sternschnuppe, sondern avancierte zu einem Fixstern im Denkkosmos. Ein Studienfreund Hegels aus Tübingen notierte in dessen Stammbuch: «Sei geduldig wie der sanfte Fluß.»

Angesichts der Reflexionen des Philosophen über das Schreiben einer Biographie springt das ungeheure Wagnis der Rekonstruktion seiner Lebens- und Denkbahn ins Auge, riskant wie diese Odyssee selbst. Eine solche Herausforderung muss wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, Seriosität aber mit Humor verbinden. Das Nachvollziehen der Hegelschen Entdeckungsreise in das Reich des Wissens soll keineswegs in einer bloßen chronologischen Beschreibung, nicht im Abstauben eines Museumsstücks, sondern vielmehr in einem mittels der Biographie artikulierten Plädoyer für freies Denken bestehen, mit

den Worten von Lawrence Sterne im Sinne Hegels gesagt: im Setzen eines Zeichens gegen Dummheit, gegen jeglichen Wunder- und Aberglauben, gegen Eitelkeit, gegen räsonierende Dogmatiker und Fanatiker, gegen am Boden von Tintenfässern liegengebliebene Buchstabengelehrten und gegen mit Trompeten demonstrierende Philosophen – ein auch heute noch nötiges Geschäft. Jedenfalls soll deutlich werden, dass und wie Hegel der Philosophie die strenge Form der Wissenschaft zu geben suchte, dass Vernunft und Freiheit der *verknüpfende Faden* und das durchgängige Credo seines Lebenslaufes bleiben.

2. Der sehende Maulwurf und die geheime Polizei

Vorweg sei noch eine Facette im Umgang mit Hegels Texten herausgehoben, seine besondere Vorsicht bei jeglichen Äußerungen, seine Verstellungskunst innerhalb von absolutistischen und autoritären Herrschaftsstrukturen. Mit den Schicksalen der Württemberger Dichter Christian Friedrich Daniel Schubart und Schiller war Hegel wohlvertraut. Schubarts Leben wurde durch Herzog Carl Eugen und dessen württembergische Geheimpolizei in barbarischer Weise zerstört; Schiller musste aus der Heimat fliehen. Das Wissen darüber prägte nachhaltig das Verhalten Hegels. Seine ‹vorsichtige Diskretion mit abgewogenem Risiko› (Jacques D'Hondt) wird er sein ganzes Leben beibehalten. Im Tübinger Stift wird von einigen Studierenden der *stilo relativo,* eine Tarnsprache, gepflegt; man vermeidet eine These als eigen zu benennen und verwendet Redeweisen wie «die Heilige Schrift sagt», «der Christ ist der Auffassung». In Briefen für die Post sind verharmlosende Umschreibungen in Gebrauch, etwa wenn über den Emissär der französischen Revolutionäre Oelsner berichtet wird, dass er in Bern ‹privatisiere›, obschon dieser in offizieller Pariser Mission unterwegs war. Die Studie über das Leben Jesu hat Hegel nicht publiziert, seine erste Veröffentlichung, die Übersetzung der *Cart-Schrift*, erschien anonym. Beide Publikationen hätten den Autor sicher bekannt gemacht, aber die akademische Laufbahn vielleicht gefährdet; er wird über beide Manuskripte nie offiziell sprechen. Die skandalisierte Vorrede zur *Rechtsphilosophie* (1820)

enthält als Reaktion auf die Karlsbader Beschlüsse und das Preußische Zensuredikt die wohl gelungenste und wirkungsmächtigste Täuschungsaktion des Philosophen, den berüchtigten Doppelsatz von der Wirklichkeit des Vernünftigen und der Vernünftigkeit des Wirklichen, die dem Freiheitsdenker das Etikett Knechtsphilosoph und Restaurationsapologet eintrug – welch Treppenwitz der Philosophiegeschichte. Hegel war der schärfste Kritiker von Haller, der mit seiner Hauptschrift der Restaurationsepoche ihren Namen verlieh. Hegel stand – dies sei im Kontrast zu manchen Klischees und Märchen vorweg betont – an jeder Station seines Wirkens für die freiheitlich-republikanischen Ideen und gegen restaurativ-konservative Gedankenmodelle ein. Speziell der Abschnitt über die Monarchie in der *Rechtsphilosophie* zeigt aufgrund der politischen Vorsicht ebenfalls die Kunst der ‹schelmischen Verstellung› gegenüber der inquisitorischen Zensur: Die fehlende Kompatibilität mit der logischen Grundlegung ist ein deutliches Indiz.

Bekanntlich wird Hegel vom preußischen Geheimdienst überwacht. Im Herbst 1820 steht in einem Spitzelbericht: «Hegel aus Berlin, D. u. Prof. wohnt im bl[auen] Stern vom 27. VIII. bis 11. IX, kam in Gesellschaft des preuß. Lieut. Förster» (Br II, 482). Angesichts des eifrig schnüffelnden Herrn von Kamptz war es existentiell wichtig, dass ‹die Zähne der Zensur nirgends etwas zu haften finden›, dem ‹heiligen Offizium› der Zensoren und Aufpasser darf man keine fassbare Blöße bieten. Hegels Feinde denunzierten ihn beim preußischen König, wegen seiner Überzeugung, dass der Monarch im Entscheidungsgefüge des Staates nur den Punkt auf das «i» setze. Später wird er des Pantheismus und Atheismus bezichtigt. All diese Bedrohungen seitens bestimmter Repräsentanten des Staates und der Kirche mussten sehr ernst genommen werden. Hegel musste oft auf einem Vulkan tanzen, mit dem Feuer spielen und erwog wohl zeitweise gar die Auswanderung: ‹Die Pfaffen in Berlin wollen mir selbst den Kupfergraben vollends entleiden› – Hegel wohnte im Kupfergraben. Er sprach von den ‹Armseligkeiten eines armseligen Pfaffengeköchs in Berlin›, wogegen ihm ‹die Kurie in Rom ein ehrenwerterer Gegner› gewesen wäre. Seine geschickten Verfahren der Verstellung, seine Kunstgriffe der Maskerade

müssen durchschaut, konformistische, affirmative Aussagen als vermeintliche erkannt und stets die Möglichkeit der bewussten Täuschung in Rechnung gestellt werden. Dies gilt vor allem für Hegels *Rechtsphilosophie*, aus deren Fehldeutung die geistlose wie perfide Legende vom unterwürfigen Restaurationsphilosophen erwuchs. Auf gefährlichem Gelände pflegt Hegel die *reservatio mentalis*, das geschickte Verbergen der Wahrheit. Und bei vielen waren die Tarnung und Irreführung erfolgreich, kluge Köpfe hingegen schauten hinter die Maskerade: «Die Empfänger, die den Absender kannten, lasen zwischen den Zeilen. Sie schmunzelten über die Stellen, die Hegel dem Schnüffler vom Dienst weihte. Seien wir nicht naiver als sie!» (D'Hondt)

Last, not least darf daran erinnert werden, dass der brav wühlende Maulwurf Hegel einen ganz besonderen Lebenssaft benötigte, den ‹durchsichtigen, goldnen, feurigen Wein›, um Denken und Welt *durchsichtig* machen zu können. Der Hegelsche Geist braucht diese Geister aus der Flasche, diese Elixiere des Teufels, sie waren seine treuesten Weggefährten: der Gutedel vom Bieler See, der Riesling und Gewürztraminer vom Deidesheimer Weingut Jordan, der Bordeaux und das Erlauer Stierblut vom Erfurter Weinhändler Ramann, der Würzburger Stein, gute Tropfen aus Samos, Malaga, aus Nußdorf bei Wien und aus den Tälern der Mosel und der Marne bis zu den Tränen Christi vom Vesuv. Der Geist des Weines trug wesentlich dazu bei, dass der Maulwurf sehend wurde und die alten Denkmuster untergraben konnte. Ein leicht abgewandeltes Bonmot von Merleau-Ponty scheint den Kernpunkt der Bedeutung Hegels zu treffen: Seit 200 Jahren passiert in der Philosophie nichts Entscheidendes ohne Hegel. Nur ist das Orientieren im babylonischen Gewirr von Hegel-Deutungen wahrlich kein Zuckerschlecken. Seinen Hörern in Berlin sprach Hegel den Mut zum Erkennen zu, den Lesern seiner Lebensgeschichte wird Mut zur keineswegs leichten Lektüre abverlangt. Aber 2020 zur Feier seines 250. Geburtstages können die geneigten Leser dann vielleicht mit dem für Oscar Wilde typischen Humor sagen: *I'm smart. I read and understand Hegel*. Mit dieser Erkenntnis und mit den aus den Weinflaschen gelassenen Geistern könnte die Eule

der Wissensgöttin Minerva, das Lieblingstier des Philosophen, in der Dämmerung ‹beschwingt› ihre Schwingen ausbreiten und zu ihrem Flug aufsteigen, zum Philosophieren, frei zu denken und frei zu leben.

I.

Die ‹liebe Vaterstadt› – Kindheit und Jugend in Stuttgart (1770–1788)

> Denn mit heiligem Laub umkränzt erhebet die Stadt schon,
> Die gepriesene, dort leuchtend ihr priesterliches Haupt.
> Herrlich steht sie und hält den Rebenstab und die Tanne
> Hoch in die seligen purpurnen Wolken empor.
> Sei uns hold! dem Gast und dem Sohn, o Fürstin der Heimat!
> Glückliches Stuttgart, nimm freundlich den Fremdling mir auf!
>
> Friedrich Hölderlin

> Aber es tanzte eben ein Stern, und unter dem bin ich zur Welt gekommen.
>
> William Shakespeare

Stuttgart – ein irdisches Paradies, bevölkert von harten Schwabenschädeln. Hier wird Georg Wilhelm Friedrich Hegel am 27. August 1770 geboren, im Haus 1345 Auf dem kleinen Graben, der heutigen Eberhardstraße 53. 1770 ist auch das Geburtsjahr von Menschen, die für Hegels Leben höchst bedeutsam werden sollten: Hölderlin, der Stuttgarter Georg Kerner, politischer Akteur in der Französischen Revolution, Friedrich Wilhelm III., preußischer König zu Hegels Berliner Zeit, und Altenstein, preußischer Kultusminister, Reformer und Förderer des Philosophen. Die Mutter, Maria Magdalena Louisa Fromm (1741 in Stuttgart geboren) stammt aus einer Stuttgarter Anwaltsfamilie, sie war eine «Frau von vieler Bildung», und der

kleine Wilhelm, so der Rufname des erstgeborenen Sohns, erhält von seiner mit dem Lateinischen und dem Französischen vertrauten Mutter erste Impulse für seinen späteren Hunger nach Wissen (Ros 4). Er lernt schon früh ‹erste Deklinationen und erste lateinische Worte› (HBZ 3). Der Vater Georg Ludwig Hegel (1733 in Tübingen geboren) wirkt als württembergischer Staatsbediensteter, als herzoglicher Rentkammersekretär, d.h. als Beamter in der Finanzverwaltung.[1] Über ihn herrscht bei Wilhelm ein beredtes Schweigen; Rosenkranz beschreibt ihn als aristokratisch sich verstehendes Mitglied der einflussreichen Beamtenschaft. Wilhelms Schwester Christiane Louise wurde 1773 und der Bruder Georg Ludwig 1776 geboren.[2]



Hegels Geburtshaus in Stuttgart (Hegel-Museum)

Die ‹liebe Vaterstadt Stuttgart› (Br I, 361) ist die Residenz des Herzogtums Württemberg, bis 1793 unter der Regentschaft von Herzog Karl Eugen. Der ca. 500.000 Einwohner zählende Flächenstaat mit linksrheinischen Besitzungen im Elsass und um Montbéliard (Mömpelgard) ist von der Landwirtschaft, dem Textilgewerbe und dem Handel geprägt. In Wilhelms Geburtsjahr wird die landständische Verfassung, eine Art Doppelherrschaft

von fürstlichem Absolutismus sowie agrarischer und bürgerlicher Führungsschicht, bestätigt – ‹Herrschaft› und ‹Landschaft›. Der Protestantismus ist Landesreligion. Die Landeskirche hat erhebliche Macht in allen Lebensbereichen; man sprach wohl eingedenk dieser übermächtigen und ‹inquisitorischen› Rolle gar vom ‹protestantischen Spanien›. Zaghaften Reformen und aufklärerischen Bestrebungen stehen sowohl Fürstenwillkür, ein rigider Polizei- und Geheimdienstapparat, steigende Steuerlasten für die Bevölkerung, Prunk- und Verschwendungssucht des Hofes als auch Menschenhandel in Gestalt des Verkaufs von Landeskindern für ferne Kriege entgegen.

Hegels von Weinbergen umrankte Heimatstadt hat damals ca. 22.000 Einwohner. Im Geburtsjahr 1770 wird auf der Solitude eine bedeutende Bildungseinrichtung gegründet, die 1775 nach Stuttgart verlegte Hohe Karlsschule, deren berühmtester Schüler Friedrich Schiller war. Kunstsammlungen, Theater- und Opernaufführungen, Konzerte, Herzogliche Bibliothek, Verlage und hier erscheinende Zeitschriften (etwa Schubarts *Deutsche Chronik* und der *Schwäbische Merkur*) prägen das kulturelle Leben; hinzu kommt 1784 eine Lesegesellschaft, in der das ‹Neueste aus der Literatur und Politik› besprochen wird.[3]

Von 1774 bis 1776 wohnt die Familie Hegel in der Rotebühlstraße (heute: Rotebühlstraße 12). Christiane notiert, dass ihr Bruder als Dreijähriger in die ‹deutsche› und mit fünf Jahren in die Lateinschule geschickt wurde (HBZ 3). Im Jahr der zweiten Einschulung Wilhelms erwirbt die Familie das Haus in der Röderschen Gasse (später Lange Gasse, heute Lange Straße 7), gelegen in einem für die bürgerliche Mittelschicht typischen Viertel: «Des Herrn Exped[itions]rats Hegels Behausung in der langen Gaß, bestehend in 2 Wohn-Etagen und einem Zwerch-Haus, gut gewölbtem Keller […] Waschhaus, Höfle, auch einem Gärtchen».[4] Ein gravierender Einschnitt und ein schwerer Schicksalsschlag für den 13-jährigen Wilhelm ist 1783 der Tod der Mutter durch Typhus; zeitlebens wird er sie in bester Erinnerung behalten (Ros 4). Auch Hegels Leben hängt durch dieselbe Krankheit am seidenen Faden; wie schon 1776 bei einer Pockenerkrankung hatten die Ärzte ihn fast aufgegeben. Solche dramatischen Ereignisse hinterlassen seelische Narben. Die

Mutter war ohne Zweifel für Wilhelms Aufwachsen die wichtigste Orientierungsperson gewesen.

1. «Freunde, die dir nicht nach dem Munde reden, halte fest»[5] – Der Stuttgarter Freundeskreis

Wilhelms Tagebücher (GW 1, 3 ff.) und Erinnerungen von Zeitgenossen geben einige wenige Fingerzeige zu seinen Jugendbekanntschaften. Er hat «immer viele Kameraden», dazu gehören wohl seine Mitschüler Jakob Friedrich Märklin, Christian Friedrich Autenrieth, Jonathan Heinrich Faber (er soll Hegel einmal das Leben gerettet haben), Christian Wilhelm Fleischmann, Daniel Friedrich Leypold (GW 1, 10, 33) und Carl August Elsässer.[6] Der Vater von Fleischmann und Kollege von Hegels Vater ist Taufzeuge von Wilhelms Bruder Georg Ludwig. Autenrieth erhält zusammen mit Hegel Privatunterricht bei Lehrer Löffler. Der befreundete Klassenkamerad Johann Friedrich Steinkopf (GW 1, 33), Sohn des gleichnamigen Malers und Zeichenlehrers am Gymnasium und Bruder des Malers Gottlob Friedrich Steinkopf, gründet später in Stuttgart den bekannten Verlag J. F. Steinkopf. In seiner Freizeit besucht Wilhelm Konzerte und den Weihnachtsmarkt, spielt Schach und Karten, statt an einem Feiertag ‹in die Kirch› geht er mit Autenrieth und Jakob Friedrich Duttenhofer wandern (GW 1, 5). Zu Wilhelms Mitschülern gehören auch August Friedrich Hauff, Viktor Wilhelm Friedrich Hauff und Georg Friedrich Landauer, die später in revolutionären Zirkeln tätig werden; August Hauff landet 1800 wegen revolutionärer Umtriebe auf dem Hohenasperg im Kerker.[7] Märklin und Autenrieth wechseln zusammen mit Hegel direkt vom Illustre-Gymnasium ans Tübinger Stift.[8] Die beiden Stuttgarter Mitschüler und Tübinger Kommilitonen – Märklin wohnt zusammen mit Hölderlin und Hegel auf einer Stube im Tübinger Stift – gehören zu den Sympathisanten der neuen Ideen.[9] Autenrieth besucht im Winter 1793/94 den Freund Kerner im revolutionären Paris. Als der Jakobiner-Sympathisant Sinclair einen Kandidaten für

eine Hofmeisterstelle bei Balthasar Pietsch, einer wichtigen Figur in der späteren Mainzer Republik, sucht, empfiehlt er erst Carl Christoph Renz, dann Hölderlin und den aus der Solitude stammenden Johann Jakob Griesinger und, da alle verhindert waren, schließlich Märklin. Ab 1795 lebt letzterer zusammen mit Hegels Cousin Louis Göriz in Jena bei Hegels später engstem Freund Niethammer, der ebenfalls den Republikanern nahesteht. Schließlich publiziert Märklin 1796 (wie auch Griesinger) Gedanken zu Reformen in Württemberg. Im Sommer 1798 gehört er wohl neben Baz[10], Griesinger und Göriz, den Stuttgarter Freunden, zu den Empfängern von Hegels Landtagsschrift. Noch 1831 erkundigt sich Hegel bei David Friedrich Strauß ‹mit vieler Teilnahme› nach Märklin (HBZ 467).

Ein neues bürgerliches Selbstverständnis entsteht in kleinen Freundeskreisen, Zirkeln oder Gesellschaften der Residenzstadt. Eine Gruppe von Freunden und Bekannten, der Hegel zugehört, vereinte junge Leute, die sich von den verknöcherten, dekadenten politischen und religiösen Zuständen im Ländle distanzieren, die Gängelung sowie die stets gepredigte Subordination ablehnen und Jugendideale der Freiheit vertreten. Viele werden ab 1789 Anhänger der Französischen Revolution. Der Gymnasiast ist auch mit dem Poeten und Almanach-Herausgeber Stäudlin (Ros 41 f.) sowie mit Georg Kerner befreundet. Letzterer gehört zu den Mitgründern eines politischen Klubs an der Karlsschule; man feiert den Jahrestags des Bastillesturms, hofft auf eine politische Umgestaltung Württembergs.[11] Der Revolutionsfreund, der zunächst von Stuttgart nach Straßburg flieht, wird später in Paris Anhänger der gemäßigten Girondisten und Mitarbeiter von Karl Friedrich Reinhard, der wichtigsten württembergischen Figur im revolutionären Paris und Freund von Sieyès und Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord.[12] Auch Reinhard war Tübinger Stiftler und später Autor eines Aufsatzes für Schillers *Thalia* sowie ein Briefpartner Goethes. In seiner Berner Zeit berichtet Hegel über Kontakte zu Reinhard, der als französischer Diplomat und kurzzeitig als Außenminister des revolutionären Frankreichs wirkte (Br I, 11).

Als Musterfälle, gewissermaßen als Urerlebnisse fürstlicher

Willkür und despotischer Herrschaft stehen den jungen Stuttgartern die Schicksale der schwäbischen Dichter Schubart und Schiller vor Augen, die wegen ihrer freiheitlichen Gedanken im Kerker landeten oder aus Württemberg fliehen mussten; Festungshaft und Schreibverbot waren die barbarischen Instrumente der Fürsten. Hölderlin besucht im April 1789 den durch die unmenschliche Kerkerhaft gebrochenen Schubart und berichtet mit Sicherheit auch seinem Freund Hegel davon.[13] Viele bekannte Absolventen des Stifts verlassen später ihre Heimat, neben Hegel auch Schelling, Hölderlin und Niethammer. Fünfzig Jahre später kommentiert dies Heine in seiner Rede von der ‹schwäbischen Schule› bissig: Den Räuberdichter Schiller und den irrenden Weltweisen Schelling zählen die Einheimischen nicht dazu, Hegel, den ‹Geisteswelt umsegler, der unerschrocken vorgedrungen bis zum Nordpol des Geistes›, kennen die Schwaben gar nicht. Diese Renommierten seien ‹ausgewandert und haben sich dem Auslande aufgedrungen, statt hübsch patriotisch und gemütlich zu Hause zu bleiben bei den Gelbveiglein und Metzelsuppen›.[14] Schiller beschrieb 1782 ‹Stuttgart und alle schwäbischen Scenen als unerträglich und ekelhaft›[15] und empfand seine Jahre an der Karlsschule als *Folter*, andere Karlsschüler sprachen von einer *Schreckenszeit*.[16] Man kennt die Fürstenwillkür und das allgegenwärtige Spitzel- und Schnüffelsystem des Herzogs. So wird die Zukunft von Stäudlin, einem der wichtigen Freunde des jungen Wilhelm, zerstört.[17] Stäudlin hatte vergeblich versucht, Schubarts herrschaftskritische Zeitschrift *Chronik* fortzuführen. Hegel wird später schreiben: Der Despotismus vergiftet alle Quellen des Lebens und Seins (GW 1, 373).

Eine bislang viel zu wenig beachtete Rolle spielt zudem Wilhelms Schwester Christiane,[18] die *Heglin* wie Hölderlin sie nannte,[19] um die sich der Dichter Stäudlin und wohl auch Wilhelms späterer Freund Sinclair bemühten. Christiane fertigt Exzerpte aus Büchern an, schreibt Gedichte, besucht das Theater und spricht ähnlich wie ihr Bruder Wilhelm sehr gut Französisch – «eine charaktervolle Erscheinung von kräftiger Originalität»[20]. Die Heglin ist mit Stäudlins Schwester Christiane befreundet, der Tanzstundenpartnerin von Wilhelm,

was seine frühe Bekanntschaft mit der Familie Stäudlin dokumentiert.[21] Zu den Bekannten zählt auch Auguste Breyer, eine enge Vertraute von Hegels Schwester und Verlobte von Kerner. Der Stuttgarter Kreis besteht nicht nur aus einem freundschaftlichen Männerzirkel, sondern ihm gehören zweifellos auch die Schwestern, die Cousinen oder Verlobten der jungen Herren an: die mutig gegen die drückenden und beschränkten Verhältnisse wirkende Christiane Hegel,[22] Auguste Breyer und Kerners Cousine Wilhelmine Elsässer, die Hauff-Schwestern sowie Stäudlins Schwester Christiane, also ein Zirkel von «edlen Freundinnen»,[23] – denen bekanntlich das Studium verwehrt war. Der 15-Jährige hatte schon im Tagebuch das Besondere beim ‹Anschauen schöner Mädchen› festgehalten.[24] Wer glücklich werden möchte, müsse seine Schlacken abstoßen, was nirgends besser als in Gesellschaft der Frauen möglich sei (GW 1, 536). Schillers und Christiane Hegels lebenslanger Freund Jakob Friedrich Abel organisiert Vorlesungen speziell für heranwachsende Mädchen und Frauen. Zusammen mit Professor Philipp Heinrich Hopf kommt er wohl regelmäßig im «Haus der Hegels» mit ‹mehreren jungen Leuten zusammen, denen er Aufsätze aufgab und korrigierte.[25] Hegel hielt dazu etwas sybillinisch im Tagebuch fest, dass die Professoren Hopf und Abel «unsere Gesellschafften […] mit einem Besuch» beehrten (GW 1, 10). Hier verbinden sich die Aktivitäten eines Bildungszirkels für beide Geschlechter und eines Freundeskreises mit denen der Geheimgesellschaft der Illuminaten. Denn Abel wie Hopf wirken als aktive Mitglieder von der Stuttgarter Filiale aus, ersterer seit 1783 gar als Vorsitzender mit dem Decknamen Pythagoras Abderitis.[26]

2. Das Gymnasium Illustre –Eintritt in die intellektuelle Welt

Als privilegierter Beamtenspross, die Familie gehörte zur Schicht der sogenannten Ehrbarkeit, kann Wilhelm das in der Nähe des Wohnhauses gelegene Gymnasium Illustre zwölf Jahre bis 1788

besuchen, von seinem 6. Geburtstag an das Gymnasium, ab 1784 das Obergymnasium.[27] Im Zentrum steht nach Hegels Beschreibung die «Bildung zu den Wissenschaften sowohl deren Privatunterricht als durch den öffentlichen des Gymnasiums zu Stuttgart, wo die alten und neuen Sprachen, sowie die Anfangsgründe der Wissenschaften gelehrt wurden» (Br IV/1, 88). Wilhelm ist ohne Zweifel ein fleißiger, wissensdurstiger Schüler, der ‹gut lernt›. Er gehört stets zu den besten fünf Schülern[28] und interessiert sich für das ganze Spektrum des Wissens. Sein Taschengeld gibt er zuerst für den Bücherkauf aus.[29] 1787 steht in seinem Tagebuch: «Mein HauptAugenmerk sind noch immer die Sprachen, und zwar wirklich die Griechische und Lateinische. Daneben arbeite ich dann und wann etwas in der Geometrie und Mathematik überhaupt» (GW 1, 30). Hegel muss, wie Schiller und Hölderlin, den harten Weg durch die sogenannten Landexamen gehen. Durch diese Prüfungen wurde über das Stipendium für das Tübinger Stift entschieden, den einzig möglichen Zugang zu höherer Ausbildung.[30] Im September 1780 musste sich neben dem 10-jährigen Wilhelm ein illustrer Kreis diesen Prüfungen unterziehen; unter den zahlreichen späteren Kommilitonen, Freunden und Bekannten waren auch Niethammer und Hölderlin.[31]



Hegels Gymnasium in Stuttgart

Wir haben es nicht mit einem unauffälligen Jüngling zu tun, im Gegenteil. Schon seit dem zehnten Jahre war Wilhelm Primus seiner Klasse. Viele seiner Lehrer ließen ihm eine außerordentliche Aufmerksamkeit zuteilwerden: Klassenlehrer Johann Jakob Löffler schenkte dem Neunjährigen eine 18 Bände umfassende Shakespeare-Ausgabe.[32] Ähnlich wie für Schiller wird die Bekanntschaft mit den Werken des englischen Dichters zu einem Schlüsselerlebnis.[33] Die Professoren Hopf, Abel und Heinrich David Cleß, letzterer lehrte Philosophie, Religion und Hebräisch, gehen mit dem jungen Gymnasiasten spazieren[34] und debattieren mit ihm über verschiedenste Gegenstände wie Mathematik, Geometrie, Astronomie, über Moses Mendelssohns *Phädon* sowie über Platon und die Christian Wolffsche Metaphysik.[35] Professor Hopf wirkte als Privatlehrer, Ratgeber und Diskussionspartner in Sachen Mathematik, wofür die renommierten Mathematiklehrbücher von Johann Friedrich Lorenz und Abraham Gotthelf Kästner die Grundlage bilden.[36] Neben Hopf protegiert ihn auch der Theologe und Philosoph Abel, Professor an der Hohen Karlsschule und dort Schillers Lehrer.[37] Konfirmationsunterricht erhält Wilhelm beim

Konsistorialrat Georg Friedrich Griesinger, in dessen Kirche St. Leonhard am 21. November 1784 die Konfirmation erfolgt – ein Glücksfall für Hegel, denn Griesinger zählt zu den wichtigen Vertretern der rationalistischen Aufklärungstheologie. Mit seinen liberalen Auffassungen – Griesinger wird gar der Heterodoxie und der Zweifelsucht verdächtigt – sowie den entsprechenden Bemühungen um religiöse Bildung und das Volksschulwesen[38] prägt er sowohl das Religionsverständnis des Jünglings als auch dessen bleibendes Interesse an Pädagogik und Bildung in erheblichem Maße. In Hegels Rede zum Abgang vom Gymnasium findet sich der Satz: «So großen Einfluß hat also die Erziehung auf das ganze Wohl eines Staates!» (GW 1, 49). Wilhelm lernt sicher auch Griesingers spezielle Auslegung des Johannesevangeliums kennen. Auch darf der Schüler die Privatbibliothek des Theologen nutzen, aus welcher er Kästners Mathematiklehrbuch ausleiht.[39] Der 15-Jährige kommuniziert mit seinen Lehrern und Bekannten bereits über wichtige Beiträge der traditionellen Metaphysik, der Theologie und Aufklärungsphilosophie. Man spricht wohl auch über das Sokrates-Bild in Christoph Martin Wielands *Sokrates mainomenos* und im *Agathon*, über einen Sokrates als Gegner der Despotie und großen Beschützter der griechischen Freiheit. Auch liest Wilhelm Gedichte von Johann Gottfried Herder und von dem Schweizer Poeten und Naturforscher Albrecht von Haller.[40] Karl August Friedrich Duttenhofer, wie Abel ebenfalls Karlsschulprofessor, demonstriert als Privatlehrer die Einheit des theoretischen und praktischen Wissens anhand von Geometrie und Feldvermessung, bringt dem Jüngling Grundkenntnisse der Astronomie bei. Den Landsmann und Tübinger Stiftler Johannes Kepler scheint Wilhelm zu verehren. Auch interessiert ihn die Farbenlehre (Ros 14). Zweifellos ist diesen Gelehrten das außergewöhnliche Talent des Knaben nicht entgangen, Professor Hopf schreibt in der Beurteilung der letzten Gymnasialarbeit: ‹*felix futurum omen*› – dieser Junge hat ohne Zweifel Aussichten auf eine große Karriere. ‹Kein Zeugnis ist so verifiziert worden wie dieses.›[41]

3. Herantasten an die Wissenschaftund die Philosophie

> Von den schönen und guten Dingen, die es gibt, geben die Götter den Menschen nichts ohne Mühe und Fleiß.
>
> Xenophon[42]

Schon beim Schüler des humanistischen Gymnasiums finden sich Zeichen der Annäherung an philosophische Texte und Problemkonstellationen. Erste, noch keineswegs feste Konturen von Hegels Denkungsart tauchen auf. Dabei lässt die äußerst begrenzte Quellenbasis nur die Fixierung von Indizien und Fingerzeigen zu, aber anhand des Vorhandenen kann man erahnen, wie vieles verschollen ist. Zu den gravierendsten Verlusten seiner Handschriften zählen zweifelsohne die sorgfältigen Präparationen aus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles[43], die vollständige Übersetzung des *Encheiridion* des Stoikers Epiktet, weiterhin Übersetzungsübungen der Tragödien von Sophokles, der *Antigone* und des *Ödipus von Kolonos*, die Übertragung von Longinus' Schrift vom *Erhabenen* (Ros 10), die Arbeiten über Homers *Ilias* (nur winzige Bruchstücke sind überliefert)[44] sowie das Fragment zu Schillers *Fiesko* – ohne Frage ein ungemein beeindruckendes Pensum für einen Gymnasiasten (Ros 10 ff.). Bemerkenswert für sein beginnendes philosophisches Interesse erscheint die Beschäftigung mit dem Verständnis von Freiheit und Selbstbestimmung beim Stoiker Epiktet, der an Aristoteles' Gedanken der *prohairesis* (Entscheidung und Handlung) anknüpfte. Auch sein späterer Tübinger Lehrer Karl Philipp Conz übersetzte Epiktets *Handbüchlein* (*Encheiridion*). Die Faszination für Epiktet lag auch in dessen Lebensweg als Sklave und der Ähnlichkeit zum Sokrates-Bild bei Xenophon. Einige Hinweise auf die von Wilhelm bevorzugten Lektüren liefern auch seine Tagebücher aus den Jahren 1785 bis 1787, seine Exzerpte aus Büchern und Zeitschriften (1785–1787) sowie Dokumente aus der Schulzeit, die Rosenkranz noch vorlagen. Legendär wurde Hegels eigenwillige Registratur, das selbst erdachte Sammelsystem für Handschriften: «Alles was ihm bemerkenswerth erschien […] schrieb er auf ein einzelnes Blatt, welches er oberhalb mit der allgemeinen Rubrik bezeichnete, unter welcher der besondere Inhalt subsumirt werden mußte. In die Mitte des oberen Randes

schrieb er dann mit großen Buchstaben […] das Stichwort des Artikels. Diese Blätter ordnete er für sich wieder nach dem Alphabet und war mittelst dieser einfachen Vorrichtung im Stande, seine Exzerpte jeden Augenblick zu benutzen» (Ros 12 f.).

Im Mittelpunkt von Hegels Interesse stehen griechische und römische Klassiker von Sophokles bis Euripides, vom ‹göttlichen› Platon bis zur Ethik und Poetik des scharfsinnigen Aristoteles, auch Epiktet, Demosthenes und Theokrit. Durch Cicero und Gellius wird er mit skeptischen Gedankenformen vertraut, mit den Skeptikern als *quaesitores et consideratores*, als Prüfende und Untersuchende. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Aufklärungsphilosophie: Johann Georg Sulzer,[45] Christian Garve, Mendelssohn,[46] Lessing und Herder, Schriften zu Geschichte,[47] Psychologie und Pädagogik, Abhandlungen von Johann Heinrich Campe[48] und Johann Jakob Mosers Studie über die Staatsverfassung[49] und besonders von Rousseau. Dessen *Confessions* als auch Johann Georg Heinrich Feders *Neuer Emil* zählten zu den rezipierten Werken.[50] Bislang unberücksichtigt blieben die Schriften von Mosers Sohn, des aus Stuttgart kommenden Staatswissenschaftlers und Politikers Friedrich Karl von Moser. Eine leicht geänderte Stelle aus dessen *Gesammelten moralischen und politischen Schriften* schreibt der 15-jährige Hegel in ein Stammbuch, eine der frühesten überlieferten Handschriften Hegels:[51]

> O Seelig, wen sein Geschicke
> Bewahrt vor grossem Ruhm und Glüke,
> Der, was die Welt erhöht, verlacht;
> Der wenige gedrükt vom Joche der Geschäffte
> Des Leibes und der Seele besten Kräffte
> Zum Werkzeug stiller Tugend macht.

Friedrich Karl von Moser hatte vier Jahre in Jena studiert und wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts u.a. von Schubart, Herder und Goethe rezipiert. Mit seiner Schrift *Der Herr und der Diener* galt er als Kritiker von Fürstenwillkür und Despotismus, ein Satz aus dieser Abhandlung könnte den Gymnasiasten angeregt haben: «Ein System erfordert

Vollständigkeit, Fundament, Ordnung, Uebereinstimmung, der Theile zu dem Ganzen und ein richtiges Verhältniß derselben unter sich.»[52] In der von Garve besorgten Übersetzung von Adam Ferguson *An Essay on the History of Civil Society* wird der Despotismus als höchste Macht einer einzelnen Person kritisiert, als Macht, die gewalttätig okkupiert sei und mit der Vernichtung jedes anderen Anspruchs behauptet werde.[53] Dieses Motiv der Kritik am Despotismus wird den gesamten weiteren intellektuellen Weg Hegels begleiten. Auch Sulzers und Charles Batteux' Standardschriften zur Ästhetik sind Wilhelm vertraut, vieles liest er in der gut bestückten Herzoglichen Bibliothek.[54] Der Gymnasiast studiert zudem einflussreiche Zeitschriften, welche die philosophische Szenerie in Deutschland mitbestimmen, wie die *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (GW 1, 32, 545), die *Berlinische Monatsschrift* und die Jenaer *Allgemeine Literatur-Zeitung*. So wird er mit zeitgenössischen Debatten vertraut, besonders mit der über die Aufklärung in der genialen Lessingschen Art, die vom Gedanken über die Toleranz im *Nathan,*[55] über *Die Erziehung des Menschengeschlechts* und die Kritik am Despotismus der Kleinstaaten in *Emilia Galotti* bis hin zum seichten, mittelmäßigen Aufklärichт reicht. Hegel denkt über pragmatische Geschichte, über Freiheit und Glückseligkeit nach, er war zwar von der «herrschenden Aufklärung ergriffen, so wenig war er doch ihr unbedingter Verehrer».[56] Aufschlussreich für die erworbenen Kenntnisse von Metaphysik und Logik eines Leibniz und Wolff bleibt seine Selbstauskunft: die «Definition der idea clara im 12. Lebensjahr, Wolffs Lehrbuch der Logik im 14. Lebensjahr völlig inne».[57] Eine populärphilosophische Form der Wolffschen Moralphilosophie vermittelten das hierzu im Gymnasialunterricht benutzte Kompendium von Feder, einem der Häupter der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, wie die Schriften von Mendelssohn.[58] Wahrscheinlich gab der direkte Nachbar des jungen Wilhelm Anregungen, der Leibniz- und Wolff-Anhänger Johann Christoph Schwab, Professor der Logik und Metaphysik an der Karlsschule, dort auch Lehrer von Schiller.[59] Schwab legte besonders Gewicht auf die Lehre der Logik, mit ihr sollte der Anfang des philosophischen Kursus gemacht werden. Der

Gymnasiast war jedenfalls schon als 14-jähriger mit Christian Wolffs Logik vertraut. All das Genannte steht der Legende vom unscheinbaren Jüngling entgegen.

4. Gesunder Menschenverstand und Wunderglauben – Hegels Lehrer Jakob Friedrich Abel

Die für die philosophische Bildung des Gymnasiasten wohl zentrale Figur, der Theologe und Philosoph Jakob Friedrich Abel, repräsentiert die vielschichtige intellektuelle Atmosphäre jener Zeit, geprägt von einer Symbiose zwischen der damals wirkungsmächtigen Philosophie des *gemeinen* oder *gesunden* Menschenverstandes (Thomas Reid, James Beattie, Christoph Meiners, Feder, Garve) und orthodoxen Dogmen der Offenbarungsreligion sowie durch die Heraufkunft der Philosophie Kants mit ihrer Kritik an der traditionellen Metaphysik. In dieses Spannungsfeld gerät der junge Hegel bereits in Stuttgart.

Erstens stehen die von Abel präferierten Autoren im Zentrum der Lektüre des Schülers: Leibniz, Wolff, Mendelssohn, Lessing, Ferguson, Haller, Sulzer, Batteux. Die schottische Common-sense-Philosophie und Fergusons praktische Philosophie[60] bilden Kernmomente des Unterrichts von Abel; Fergusons Studie über die bürgerliche Gesellschaft hatte eine erstaunliche Langzeitwirkung auf Hegel. Auch rückt in den 1780er Jahren Kants Philosophie in den Vordergrund der Lehre Abels. Zweitens sieht der Karlsschulprofessor schon 1774 in der *Erziehung zum Selbstdenken* die vornehmste Absicht des Philosophieunterrichts; dies prägt Hegel ebenfalls auf lange Sicht.[61] Drittens verband Abels aufklärerische ‹Philosophie des gesunden Verstandes› physikalistische und psychologistische Komponenten des britischen Empirismus mit Gedanken des schottischen Common-sense-Realismus eines Reid und Beattie.

«Die wahre Philosophie» – so der Lehrer 1776 – «ist die Philosophie des gesunden Menschenverstandes, wie sie z.B. Reid und mehrere Engländer vertreten.»[62] Hingegen gelten die

Philosophien von Berkeley und David Hume als metaphysischer Wahnsinn, weil die gesunde Vernunft, so Abels Gewährsmann Beattie, ‹vom Gift des Skeptizismus› infiziert war.[63] Mit Reid und Beattie müssen wir, nach Abel, der Natur folgen, unserem Beobachtungsgeist vertrauen und beim Einzelnen *und* Sinnlichen ansetzen, denn nur das sinnliche Erkennen bringe unbedingte, zweifelsfreie Gewissheit. Beobachtung und Induktion stehen also im Zentrum, die Sammlung der ‹Data der Welt› sowie der ‹Data der inneren Welt› in Gestalt einer empiristischen Seelenkunde, die auf die Ermittlung von Tatsachen unseres Bewusstseins zielt.[64]

Nun hatte Kant, explizit in seinen *Prolegomena*, diese Commonsense-Philosophie scharf attackiert, worauf Abel 1787 mit seiner Schrift *Versuch über die Natur der speculativen Vernunft. Zur Prüfung des Kantischen Systems* reagiert. In dieser distanziert er sich von einigen Positionen Reids und Beatties, um das ‹alte Gebäude der Metaphysik zu retten›. Eine Ableitung aus Erfahrung scheitert an der Unmöglichkeit einer vollständigen Induktion, so das Zugeständnis von Abel an den ‹zweifelsüchtigen› Hume. Aber der Erweis von Kants Auffassung, dass wir nie ohne Raum und Zeit anschauen, nie ohne Kategorien denken, kann ebenfalls nicht durch Erfahrung erfolgen, also nur *a priori*, womit Kant in den Zirkel gerate, den Apriorismus durch den Apriorismus zu rechtfertigen.[65] Nachdem also sowohl die Begründungen durch die Mittelbarkeit der Erfahrung als auch das Apriorische gescheitert seien, beruft sich Abel auf die Unmittelbarkeit einer ‹Abstraktionskraft›, auf unmittelbar gegebene Tatsachen des Bewusstseins in Form ursprünglicher psychologischer Gesetze, die als vorfindliche, unwillkürliche und notwendige Operationen unseres Verstandes gewiss seien. Abel nimmt die empirische Psychologie als Grundwissenschaft, will «aber aus den Gesetzen, unter denen die Seelenvermögen tätig sind, zugleich die Möglichkeit apriorischer Erkenntnisse rechtfertigen»,[66] in Abels Worten: *a priori in der Seele*. Zu den ‹wirklichen äußeren Dingen› kämen wir durch die Übertragung dieser inneren Gesetze auf den Gegenstand, des Subjektiven auf das Objektive. Aus der unwillkürlichen Abstraktion ‹Kraft› etwa wird auf ein Existierendes geschlossen, in dem die Kraft enthalten sei. Raum

und Zeit können nicht bloß als Anschauungsformen genommen werden, sondern auch als wirkliche Bestimmungen eines wirklichen Dings. Hier verbinden sich beachtenswerte Einwände gegen Kant mit den Konzepten der Legitimation auf der Grundlage des puren Findens von Tatsachen des Bewusstseins, einer Versicherung von Facta des Bewusstseins, also der These einer unmittelbaren Gewissheit, stets aber auf der Basis der Behauptung, dass es unmittelbare sinnliche Erkenntnis gebe.

Möglicherweise waren Abel und Hegel auch darüber im Gespräch, jedenfalls scheint der Gymnasiast mit Kants *Prolegomena*[67] vertraut zu sein und ist spätestens 1788 durch die Abschrift der Rezensionen von Ulrichs *Eleutheriologie* sowie von August Wilhelm Rehbergs *Ueber das Verhältnis der Metaphysik zur Religion*[68] mit einzelnen Facetten der Kant-Beschäftigung im Bilde, vielleicht aber noch ohne detaillierte Studien der Kantischen Werke. Dennoch wurde durch diese Debatten mit Sicherheit sein Problembewusstsein geschärft, und es ist schon ein leichtes Aufblitzen von Generalthemen der ersten Publikationen in Jena zu sehen: Philosophie des gesunden Menschenverstandes, Tugend und Glückseligkeit, unmittelbare Gewissheit, Skeptizismus, Glauben und Wissen.

Die letztgenannte Thematik führt zu einer weiteren Säule von Abels Auffassungen.[69] Wie bei Reid und Beattie verschränkt sich das Common-sense-Philosophieren mit Gedanken der Offenbarungsreligion. Nachdem die Schotten ihrem Landsmann Hume skeptische Leugnung des christlichen Glaubens vorwarfen, wird nun Kant vorgehalten, dass er mit seiner in der *Kritik der reinen Vernunft* vorgetragenen Auffassung, wonach alles, was kein Gegenstand möglicher Anschauung sei, auch kein Gegenstand unseres Wissens sein könne, die Theologie fundamental angreife und Gott zu einer regulativen Idee zurückstutze. Laut Abel, der eine Identität von christlicher Religion und Vernunft behauptet, ist es ‹nach Gesetzen des menschlichen Verstandes notwendig, ein die Welt nach Willkür änderndes, alle Glückseligkeit zeugendes Wesen, einen allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott anzunehmen›, was den Wunderglauben einschließt. In die Debatte über Kants Gottesverständnis und dessen Kritiken war Hegel eingeweiht, was die erwähnte

Rehberg-Rezension belegt. Dort wird der Gedanke der Vereinbarkeit der sonderbarsten metaphysischen Spekulationen mit der Religion traktiert. Ausdrücklich findet auch das ‹System Spinozas› in diesem Kontext Beachtung, verbunden mit einer Attacke auf den Spinozismus als Erzdogmatismus, Skeptizismus und Atheismus und mit dem Hinweis auf die ‹unlängst erschienene vortreffliche Kritik der praktischen Vernunft› (GW 3, 198 f., 194).

Die Beschäftigung mit den differenten Deutungen der christlichen Religion nimmt dann im Rahmen von Wilhelms Theologie- und Philosophiestudium in Tübingen eine markante Stelle ein und prägt seinen frühen Denkweg. In der Tübinger Zeit – Abel wurde 1790 dorthin als Nachfolger von Gottfried Ploucquet berufen – schwindet der philosophische Einfluss des früheren Lehrers. Bereits 1787 in Stuttgart distanziert sich der 17-Jährige von der religiösen Vorstellung, dass ‹Gott als allmächtiges Wesen Alles bloß nach Willkür regiere› (GW 1, 42). Seine Position stand in klarem Kontrast zu der Abels und orientierte sich mehr an Schillers Verständnis von der Freiheit des Willens, in welchem der Mensch der Tugend und des Lasters fähig sei, Glück oder Unglück in seiner Hand liege. Die von Abel formulierte orthodoxe These eines allmächtigen Willkürwesens gehört dem Hegelschen Text *Ueber die Religion der Griechen und Römer* zufolge der Kindheit der Völker, dem Urstand der Natur, an. Aber auch in ‹unseren gerühmten aufgeklärten Zeiten› sei dies nicht anders beschaffen, so ein weiterer massiver Seitenhieb des Gymnasiasten gegen seinen Lehrer (GW 1, 42). Hegel verwendet hier einen noch sehr undeutlichen Begriff von *Volksreligion*, die auf einer gewissen Stufe von Bildung gründe. Er konnte sich dabei auf Rousseaus Gottesauffassung aus dem *Émile* beziehen, wobei Gott in einer Wendung gegen den Aberglauben in allen Religionen und gegen die Vorstellung, dass die Gottheit Glück oder Unglück bewirkt, mit den Ideen von Verstand und Güte verbunden wird. Die Kindheit der Menschheit, das Zeitalter der Mythen, der ‹Vorstellungsarten der alten Welt› (Schelling) wurde mittels der Erziehung des Menschengeschlechts (Lessing) verlassen. Der Gymnasiast kennt den Gedanken der Volksreligion (*religion civil*) aus Rousseaus *Contrat social*. Hegel praktiziert das

von den philosophischen und theologischen Dogmatikern verabscheute Zweifeln im Sinne des gründlichen Prüfens, wenn er mit unverkennbar skeptischer Verve erklärt, dass durch Gewöhnung oder Tradition der ‹größte Unsinn für Vernunft und schändliche Thorheiten für Wahrheit› gehalten würden. Im Sinne des pyrrhonisch-skeptischen Leitgedankens der unvoreingenommenen Untersuchung verlangt schon der Gymnasiast kategorisch, ‹unsere ererbten und fortgepflanzten Meinungen, *selbst solche zu prüfen, gegen die uns auch nie der Zweifel, wie die Vermuthung in den Sinn kam*, sie können vielleicht ganz falsch oder nur halbwahr sein›. Dies – so heißt es im Anklang an Kant und die Skeptiker – «soll uns aus dem Schlummer und der Unthätigkeit wecken» (GW 1, 45). Rousseau und Kant rücken in Hegels Denkkosmos, und Abel wird daraus verschwinden. Der mit dem Text sehr zufriedene Gymnasiallehrer tadelt nicht den Inhalt, sondern den mündlichen Vortrag.[70] Das Defizit im Reden fällt bereits auf und wird den hochbegabten Primus erheblich belastet haben.

5. Antike und moderne Dichter – Kunst und Freiheit

Neben den Übersetzungsübungen griechischer Werke wie Sophokles' *Antigone* stellt Hegel im Rekurs auf Aristoteles' *Poetik* und die Aufklärungsästhetik Überlegungen zum Ursprung und zur Attraktivität der griechischen Dichtungen an,[71] ihrer Originalität und Simplizität im Unterschied zur von Lessing beschriebenen ‹kalten Buchgelehrsamkeit›. Das geht aus dem auf den 7. August 1788 datierten, kurzen Manuskript *Ueber einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* hervor, in welchem sich knappe Reflexionen zur Kontroverse über das Verhältnis der Alten zu den Modernen finden. Die innige Aufnahme des griechischen Geistes «war schon die reale Reaktion gegen das Frostige, Anschauungslose, Dürftige, worauf die Aufklärung als Aufklärerei immer sichtbarer hinauszulaufen anfing».[72] Wie die Religion so hat auch die Kunst ihre Herkunft im Geist des Volkes. Ihre Vorgeschichte haben die Tragödien des Äschylus

und Sophokles in den bacchantischen Festen, die Komödien in den ‹schmutzigen Possenspielen der Landleute› (GW 1, 48). Bei den Athenern erlebte die Komödie besondere Wertschätzung (Ros 461); sie waren eine Nation des Komischen, so der römische Satiriker Juvenal. Bei ihnen «mußte diese Gattung [das Komische] besonders ihr Glück machen, da hingegen die ernsten Römer für das feinere Komische kein Gefühl haben konnten». [73]

Die Werke von Wieland zählten zur Lektüre des Gymnasiasten. Diese habe er ‹viel gelesen und studirt›. Besonders ‹weitläufig wird Wielands Auseinandersetzung der Horazischen Briefe ausgebeutet›[74] und dessen Kommentar für die eigenständige Positionierung herangezogen (GW 1, 532). Erste Entsprechungen der für den späteren Hegel typischen antiklassizistischen Höherschätzung der Komödie gegenüber der Tragödie und der Liebe zur komisch-humoristischen Tradition der Literatur tauchen auf, etwa von Aristophanes, Plautus und Lukian über Shakespeare und Cervantes bis zu Sterne und Jean Paul. In Tübingen wird dann Aristophanes seines Witzes und seiner Verspottung der Götter wegen gerühmt (GW 1, 80). Wie die Renaissancekünstler sprang auch Hegel ‹ins Meer griechischer Heiterkeit› und bevorzugte die ‹scherzenden Tragödien›.[75] Witzige Pointen hat Hegel immer geliebt (Ros 13). Auch bei der Lektüre in der Shakespeare-Ausgabe bevorzugte der Jüngling wohl das Komische: *Die lustigen Weiber von Windsor* und den köstlichen Säufer Sir John Falstaff (HBZ 3). Neben der auch vom britischen Dichter genutzten *Vitae parallelae* des Plutarch liefert Shakespeares *Julius Caesar* die Grundlage zu Hegels Manuskript *Unterredung zwischen den Dreien*, einem Gespräch zwischen Antonius, Octavius und Lepidus; Rosenkranz zufolge ist es «das überhaupt älteste und erste Product des Schriftthums» des Philosophen.[76] Die von Shakespeare kongenial entworfene Rede zum Begräbnis des Caesar hat Wilhelm stark beeindruckt. [77] Auch scheint der Gymnasiast Wieland zu folgen, der im *Agathon* Shakespeare wegen seiner Doppelbegabung im Tragischen und Komischen rühmt; das ganze menschliche Leben vom König bis zum Bettler, von Caesar bis Falstaff kommt darin zur Darstellung, nicht nur ‹Haupt- und Staatsactionen›.[78]

Hegels Interesse richtet sich auf das Recht auf Widerstand gegen den Despotismus in Form des Tyrannenmordes. Im späteren Tübinger Fragment *Unsre Tradition* findet sich eine Bezugnahme auf den *Agathon*, in welchem Harmodius und Aristogiton wegen ihrer Ermordung des Tyrannen als Vorkämpfer und Symbole des Republikanismus gelten.[79] Dies konnte Hegel allerdings auch aus Herders *Lied der Freiheit* kennen oder aus Johann Wilhelm von Archenholtz' *Minerva* (1792).[80] Das *in tyrannos* ist dem Gymnasiasten als Motto von Schillers *Räubern* vertraut.

Eine amüsante Petitesse zur Kontroverse über antike und moderne Kunst trug der über den Deutschen Idealismus und Hegel schimpfende Arthur Schopenhauer bei: Rosenkranz erwähnt eine Eintragung Hegels in sein Tagebuch vom ersten Tag des Jahres 1787 über eine begeisterte Lektüre des Romans *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen* von Johann Timotheus Hermes. Diese Notiz zog einen Rattenschwanz von üblen Nachreden nach sich. Schopenhauer triumphiert: «Mein Leibbuch ist Homer, Hegels Leibbuch ist Sophiens Reise von Memel nach Sachsen.»[81] Kuno Fischer lässt sich davon anstecken und redet von ‹einem der elendesten und langweiligsten Machwerke unserer damaligen Literatur› und bezeichnet Hegel als einen ‹scheinlosen Jüngling›.[82] Der Sterne-Anhänger Schopenhauer hätte allerdings wissen können, dass der Roman von Hermes eben in dieser Sterneschen Tradition steht.[83] Der Aufklärungsroman, der damals zu den Bestsellern in Deutschland zählt, erreicht zwar nicht die ‹poetische Höhe› oder den Humor von Hermes' Königsberger Studienkollegen Hippel, bildet jedoch eine wichtige Voraussetzung für dessen *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*. Unabhängig davon war der junge Hegel ein begeisterter Leser Homers[84] und arbeitete an Übersetzungen der *Ilias*.

Das moderne Genre des Reise- und Bildungsromans, das Motiv der Lehr- und Wanderjahre gilt in Hegels späterer Ästhetik als Paradigma moderner poetischer Kunst. Hier finden sich poetische Selbsterzählungen, Selbstbeschreibungen, phantasievolle, humoristische Selbstkonstruktionen, das Selbstgespräch und der witzige Dialog mit dem eigenen Ich. Die Spaziergänge der humoristischen Subjektivität, die Reisen im Ich und die

Wanderungen des Selbstbewusstseins auf eigenem Terrain werden zudem ein Vorbild für die Darstellungsweise von Hegels Jenaer Jahrtausendwerk, der *Phänomenologie des Geistes.* Darin wird die poetische Form des Bildungsromans in die Form des Begriffs übersetzt, in den *Lebenslauf der Sophia* als der Weisheit, in eine Weltreise ins Wissen, verstanden als Weg des Bewusstseins, das die Reihe seiner Gestaltungen ‹durchwandert› und ‹erfährt›, als skeptische ‹Bildung des Bewußtseins zur Wissenschaft›. Die Lektüre dieser Romane liefert dem Gymnasiasten einen nicht zu unterschätzenden Mosaikstein für sein sich langsam herausbildendes Weltverständnis.

6. Das ‹Kettenhaus› der Welt – Rousseau und Schiller

Neben Klopstocks Oden, Wielands Romanen und Goethes *Werther* liest Wilhelm schon früh auch Schillers *Fiesko*. Rosenkranz erwähnt Hegels Beschäftigung mit dem Drama (Ros 10 ff.), in dem der Autor das Wort Subordination in Großbuchstaben schreibt. Hegels Analyse dieses seinem Lehrer Abel gewidmeten republikanischen Schauspiels ist leider verschollen. Christiane und Wilhelm haben den Schillerschen Ton, die *Räuber* und die *Ode an die Freude* gemocht, die Thematik von Freiheit und Despotismus, die neue Sprache für die junge, rebellische Generation, im Anklang an Rousseaus Diktum, dass von Natur aus die Menschen nicht Fürsten oder Reiche seien, dass alle Menschen frei geboren seien, aber in Ketten lägen. Auch über Feders *Neuen Emil* (GW 3, 168, 274), Garve, Herder und Isaak Iselin kam Hegel mit den Rousseauschen Ideen über Herrschaft und Unterdrückung, über den Niedergang des Humanen in Berührung. Rosenkranz zufolge hat Hegel schon auf dem Gymnasium Rousseau ‹viel und gern gelesen› (Ros 33). Die Figur des Sklaven und Stoikers Epiktet stand ihm vor Augen. Abel konnte nicht nur bei Schiller, sondern auch bei Hegel die Begeisterung für Shakespeare wecken. In Abels *Rede über die Entstehung und die Kennzeichnung grosser Geister* (1776) ist zu lesen: «Ohne Leidenschaft ist nie etwas grosses, nie etwas

ruhmvolles geschehen».[85] Dieser Gedanke entfaltet eine fortgesetzte Wirkung bei Hegel, der einige Jahrzehnte später bemerkt: «Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden» (GW 20, 471).

In dem Haus von Balthasar Haug, Rhetorik-Professor am Gymnasium,[86] verfasste Schiller sein Gedicht über die *Freundschaft,* dessen letzte Zeilen leicht abgewandelt Hegels *Phänomenologie des Geistes* abschließen: «aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit» (GW 9, 434). Hegel hat seinem berühmten und im Jahre 1805 viel zu früh verstorbenen Nachbarn aus Stuttgarter Zeiten damit ein Denkmal gesetzt. Von dem fast gleichzeitig entstandenen Schiller-Gedicht *Rousseau* stammt wahrscheinlich der entscheidende Anstoß zur Faszination Hegels für den französischen Denker, dessen Philosophieren Schiller mit dem Feuer des Prometheus vergleicht, der gegen die «Hyäne Eigennutz» und die Schrecken der Armut aufbegehrt.[87] Schiller verwendet im *Fiesco* das Rousseausche Bild der Kette; die auf den Schiffen des Tyrannen gefesselten Galeerensklaven werden ihre Ketten los- und auseinanderreißen. Hölderlin wie Hegel beziehen sich später auf die Metapher von der Galeere, um die Tübinger Jahre zu beschreiben. Weil die Herrschsucht die Welt in ein «rasselndes Kettenhaus» zertrümmert habe, müsse der Tyrann gestürzt werden[88] – so zerstörte Schiller wie schon vor ihm Rousseau die ‹geistigen Bastillen› und ‹baute an dem Tempel der Freiheit›.[89] Die Rousseau-Schillersche Herausforderung für ein Denken der Freiheit im Zusammenhang von Staat und Geschichte wird deutlich: «Sei frei, Genua und ich dein glücklichster Bürger».[90] Dieses Freiheitspathos spricht auch aus dem Munde von Hegels Oktavian: «Mein unsclavischer Nacken ist nicht gewohnt, sich unter die herabsehenden Blicke eines Herrscher zu schmiegen» (GW 1, 39). Rousseau und Schiller werden zwei Leitsterne im Denkkosmos Hegels bis in seine Frankfurter Zeit hinein bleiben.

In Anlehnung an Hegels spätere Worte könnte die Stuttgarter Kindheit und Jugend folgendermaßen zusammengefasst werden: Man sah den jungen Wilhelm zum ersten Kennenlernen des Reiches des Wissens hinausreiten, zunächst sammelnd, gefolgt von der ersten tastenden, aber schon selbstbewussten

Orientierung in Wissenschaft, Religion und Kunst und deren Problemlagen. Das Spektrum seiner Interessen reicht von Moralität und Glückseligkeit, über Kultur und Natürlichkeit, Einsamkeit und Geselligkeit bis hin zur Geschichte sowie zum Verhältnis von Bildung und Volksreligion, das ins Zentrum seiner ersten schriftlichen Äußerungen rückt. Aber gerade diese Beziehung zur christlichen Religion gestaltet sich nicht zuletzt aufgrund der Lektüre eines Rousseau als höchst problematisch für den jungen Hegel. Aus seiner Sicht habe der Mensch zwischen Gutem und Bösem zu wählen, der Irrtum der Heiden, die den Zorn der Götter durch Fasten und Opfer zu beschwichtigen suchten, finde sich auch bei vielen Christen, Lutheranern wie Katholiken.[91] Erfolge und schmerzvolle Einschnitte prägen die Jugendjahre des hoch begabten Gymnasiasten. Speziell mit Löffler, Hopf, Cleß, Griesinger und Abel hatte er geistreiche und freigesinnte Mentoren für seine Schulzeit. Wilhelm schließt das *Gymnasium Illustre* zwar als Klassenerster ab, es wird ihm herausragendes Talent in allen wichtigen Fächern bescheinigt, aber seine Defizite beim Sprechen und Predigen werden unmissverständlich benannt.[92] Diese Einschätzung war natürlich ein desillusionierender Dämpfer für den Primus und eine erhebliche Hypothek für den vorgezeichneten Pfarrerberuf.

Ein Hervorschimmern späterer Generalthemen der ersten Publikationen in Jena kann schon hier ausgemacht werden: Glauben und Wissen, Philosophie des gesunden Menschenverstands, Naturrecht und praktische Vernunft, Skeptizismus.[93] Der antidespotische Impuls wie die noch abstrakten Freiheitsideale bilden sich unter nicht einfachen Umständen heraus. Wilhelm war jedoch in Zirkeln integriert, in denen republikanische und demokratische Ideen debattiert werden; die erwähnten Verbindungen zu den Familien Stäudlin und Kerner seien hier exemplarisch genannt. Jedenfalls ist Wilhelm mit seinem erstaunlichen, enzyklopädisch orientierten Bildungsfundus für ein Studium der Theologie in Tübingen intellektuell gut gerüstet, allerdings mit der Achillesferse des Rhetorischen. Der ‹Kampf mit der Darstellung› seiner Gedanken wird sein ganzes Leben begleiten (Ros 17). In seiner Schulzeit

gaben die Grundgedanken der klassischen antiken Philosophie, die Leibniz-Wolffsche Metaphysik, die schottische, französische und deutsche Aufklärung (neben Rousseau, John Locke und Hume) sowie die durch Abel vermittelte schottische und deutsche Common-sense-Philosophie erste Orientierungen auf dem Gebiet der Philosophie. Es erfolgt zudem eine erstes Kennenlernen der Kantischen Denkungsart. Nachhaltig wirkten ebenfalls die griechischen Tragödien- und Komödiendichter, William Shakespeare und der moderne Roman im Stile von Sterne auf den Schüler. Seine Hauptthelden waren Rousseau und Schiller mit ihrem Denken der Freiheit. Bereits seit Stuttgart gilt für Hegel: «Seine wahrhafte Eigenthümlichkeit war die höchste Energie des Erkennens» (Ros 22).

Wie in den Familien Schelling und Hölderlin sollte auch bei Hegels in Stuttgart der Erstgeborene dem Herrn geweiht, Stiftler und Geistlicher werden.[94] Jedoch scheint Wilhelms spezielles Interesse, das zeigt die bevorzugte Lektüre des Gymnasiasten, schon zu Stuttgarter Zeiten auf dem Gebiet der Philosophie zu liegen. Das Verhältnis zur christlichen Religion verbleibt vorerst noch als ungelöstes Problem. Aber der angehende Student kennt auch den Text der am 21. Oktober 1788 unterzeichneten Verpflichtungsurkunde, in welcher er die vollständige Subordination versprechen muss, allein auf die Theologie, auf ‹keine andere Profession›, sich zu richten, als ein Diener des Herzogs gebraucht zu werden und im Studium stets ‹untertänigst und gehorsam› zu sein. Der Vater musste dafür sein Hab und Gut schriftlich verpfänden.[95] Am 22. Oktober 1788, einige Monate nach dem Erscheinen von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* und wenige Monate vor dem Beginn der Französischen Revolution, schreibt sich Hegel als Student in Tübingen ein: «Georg Wilhelm Friderich Hegel aus Stutgardt».

II.

‹Mein Reich ist nicht von diesem Stift› – Hegels Studienjahre in Tübingen (1788–1793)

Der Schelling und der Hegel
Das ist bei uns die Regel,
der Hölderlin und der Hauff
Das fällt bei uns gar nicht auf.

Leicht abgewandelte Passage aus einem Gedicht von Eduard Paulus

Zu Beginn von Hegels Studium zählte das kleine, durch eine Mixtur aus ländlichem und städtischem Milieu geprägte, von bewaldeten Hügeln und Bergen umrahmte, am Zusammenfluss von Neckar und Ammer gelegene Tübingen ca. 6000 Einwohner. Neben der Universität mit ihren ca. 500 Zugehörigen bestimmten Landwirtschaft und Weinbau das Bild des Städtchens. «[D]er Abhang nach der Morgenseite, gegen den Neckar zu», so Goethe, «zeigt die großen Schul-, Kloster und Seminargebäude; die mittlere Stadt sieht einer alten, zufällig zusammengebauten Gewerbstadt ähnlich; der Abhang gegen Abend, nach der Ammer zu, so wie der untere flache Theil der Stadt wird von Gärtnern und Feldleuten bewohnt, und ist äußerst schlecht und blos nothdürftig gebauet».[1] Andere Besucher berichten, die Stadt liege «zwischen drey der angenehmsten und fruchtbarsten Thäler, hart am Nekar» und «hat der Universität, die eine der ältesten in Deutschland ist, ihren ganzen Werth und Vorzug zu danken».[2] Aber auch von dunklen, dumpfen, verwinkelten und schmutzigen Gassen, baufälligen mittelalterlichen Häuschen ist

zu lesen. Im Tübinger Fragment *Bauart der Griechen und Deutschen* schreibt der junge Student Hegel: Während die griechischen Ansiedlungen von freien, weiten Straßen, großen Plätzen und von den im einfachen, schönen und edlen Stil erbauten Tempeln charakterisiert seien, hätten unsere Städte stinkende Gassen, die Zimmer seien eng und dunkel, die großen Säle niedrig und drückend, «die Tempel sind gothische Massen», überladen mit «kindlichen kleinlichten Zierrathen», die in schauerlicher Erhabenheit die «scheußliche Larve des Todes» zeigten, statt der griechisch heiteren und frohen Phantasie (GW 1, 81).

Hegels Studienjahre, 1788 bis 1793, fallen in eine politisch wie philosophisch äußerst bewegte Zeit. Am 14. Juli 1789 beginnt die Französische Revolution mit dem Sturm auf die Bastille, am 26. August beschließt die Nationalversammlung in Paris die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1792 kommt es nach der Schlacht von Valmy, an welcher Hegel in seiner Jugend «das größte Interesse genommen» (Br III, 184), zur Errichtung der *Ersten Französischen Republik*, und ein Jahr später läutet das *Manifest der Enragés* die Machtübernahme der Jakobiner ein. In diesen Jahren publiziert Kant seine *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), die *Kritik der Urteilskraft* (1790) und schließlich 1793 die Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Zusammen mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787) markieren diese Abhandlungen den Beginn einer «Revolution im Ideensystem von ganz Deutschland» (Br I, 23). Die Erklärung der unveräußerlichen Menschenrechte und deren erster Artikel: «Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten»,[3] sowie die Rousseau-Kantische Denkungsart der Autonomie werden zu entscheidenden Anregungen und Herausforderungen für den jungen Stuttgarter. Noch Jahrzehnte später gilt ihm die Französische Revolution als ‹herrlicher Sonnenaufgang, den alle denkenden Geister feierten›.[4] Auch im Tübinger Stift herrschte in dieser Zeit ein wohl einmaliges geistiges Klima, das von den Auseinandersetzungen zwischen Gegnern der Revolution in Frankreich und deren Anhängern, zwischen den Theologieprofessoren, in erster Linie Gottlob Christian Storr, Johann Friedrich Flatt und Johann

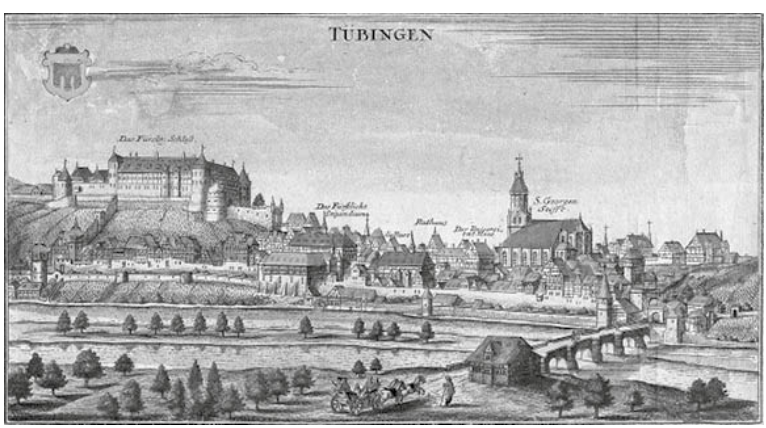
Friedrich LeBret, und den Anhängern der neuen Philosophie unter den Studenten und Repetenten geprägt war: «Nirgends wurde der Kampf zwischen der Autonomie der Vernunft und der Autorität von Gottes Wort so leidenschaftlich geführt wie in Tübingen zur Zeit der französischen Revolution.»[5] Dazu kam eine für die Philosophie außerordentliche Konstellation, die wohl nur mit Jena um 1800 zu vergleichen ist: Das ‹göttliche Dreieck› Hölderlin, Schelling und Hegel, das im Winter 1790 die außergewöhnlichste Studentenbude aller Zeiten bewohnte, die *Augustinerstube* auf der *Jägersphäre*, deren östlicher Flügel auch *Augustinersphäre* genannt wurde[6] – ein einmaliger Glücksfall europäischer Geistesgeschichte. «Das Zimmer ist eins der besten, liegt gegen Morgen, ist ser geräumig, und schon auf dem zweiten Stockwerk. Sieben von meiner Promotion sind drauf.»[7] Im Jahr 1791 war die Augustinerstube mit 16 Stipendiaten belegt.[8] Wahrscheinlich wohnte Hegel in den ersten vier Semestern auf der Rattensphäre.[9]

1. Das Tübinger Stift – Geist und Galeere

Das in einem ehemaligen Kloster der Augustiner-Eremiten beheimatete Stift war unbestritten das geistige Zentrum des kleinstädtischen Universums. Schon Kepler[10] hatte hier die kopernikanische Wende hin zum heliozentrischen Weltbild kennengelernt und über die Planetenbahnen nachgedacht. Um 1790 beginnen in Tübingen drei intellektuelle Sterne aufzuleuchten – Hölderlin, Hegel und Schelling. Sie werden sich der von Kant initiierten kopernikanischen Wende in der Philosophie anschließen. 1791 sind 188 Studenten an der Universität eingeschrieben, davon 148 Kandidaten der Theologie im Tübinger Stift, das seit dem 16. Jahrhundert eine hohe Schule für die Theologie ist. Weibliche Studierende waren ausgeschlossen.

Die meisten aus Hegels Studienjahrgang, der ‹Promotion› 1788, allen voran Hölderlin, kamen aus der Klosterschule Maulbronn und hatten schon erlebt, wie man *Unterm Rad*

erzogen wird, ähnlich dem Hans Giebenrath in der Erzählung von Hermann Hesse. Aber vielleicht «war der eine oder andere von jenen schlauen und hartnäckigen Schwabenschädeln darunter, welche je und je im Lauf der Zeiten sich mitten in die große Welt gedrängt und ihre stets etwas trockenen und eigensinnigen Gedanken zum Mittelpunkt neuer, mächtiger Systeme gemacht haben».[11] Zu den Maulbronnern gesellten sich noch die vier Stuttgarter Gymnasiasten, einschließlich Hegel. Schellings Bruder Karl schrieb Hegel wegen seiner Schulausbildung in Stuttgart einen «ausgebildeteren Weltverstand» zu, ein gestandenes Wesen und herausragende Kenntnisse der «neueren Literatur». Jedenfalls galt er ihm als «einer der aufgewecktesten und leistungsfähigsten Köpfe» (HBZ 15). Eine für die Aufnahme der revolutionären Ereignisse am Stift gravierende Bedeutung kam den Mömpelgarder Stipendiaten aus den linksrheinischen Gebieten Württembergs zu.[12] Die Studienjahrgänge wurden nach dem jeweiligen Primus benannt, hier nach Carl Christoph Renz. Hölderlin und Hegel gehörten so zur *Renzischen Promotion*.[13] Die Studenten wurden permanent ‹lociert›, d.h. ständig geprüft und nach ihren Leistungen und ihrem Verhalten eingestuft; 1789 belegte Hegel Platz 5 und Hölderlin Platz 8. Beide standen erstaunlicherweise keineswegs auf dem Siegerpodest, eine neue Situation für den langjährigen Primus Hegel.



Rechts unterhalb des Schlosses am Neckar das Herzogliche Theologische Stift (vor 1793)

Das Stift gilt als die ‹Pflanzschule› der württembergischen Pfarrer und Gelehrten, der geistigen Crème de la Crème des Landes, und in gleichem Atemzuge als ‹fürchterliche Burg›, als eine streng reglementierte Anstalt klösterlicher Art.[14] Einige Stiftler diagnostizierten einen unbegreiflichen Kontrast zwischen der ‹freyen, beynahe ausgelassenen Denkungsart› und der ‹höchst sclavischen Behandlungsart›. Die Theologie galt als «ein hundertköpfiges Ungeheuer, das aus jedem Rachen Feuer speit».[15] Nur in eng gesteckten Grenzen konnten sich Wissenschaft und Forschung entfalten. Georg Kerner moniert das Doppelgesicht der württembergischen Lehranstalten in Anlehnung an Reinhards scharfe Kritik. Hinsichtlich der Hohen Karlsschule berichtet er von einer ‹mit sich selbst im Widerspruch stehenden Organisation der ganzen Anstalt› – ‹der *Wissenschafts-Pol* ist mit dem *Subordinations-Pol* konfrontiert›. Was Kerner über die Hohe Karlsschule berichtet, trifft auch für das Tübinger Stift zu. Ähnlich wie Schiller in Stuttgart müssen die Studenten auch im Stift ein Doppelleben führen: Entfaltung der eigenen Talente und bedingungslose Unterordnung. Für den Tübinger Repetenten Conz stehen sich Bildung und ein niederdrückendes, geisttötendes Klima schroff gegenüber.[16] Für begabte Kinder ärmerer Familien gibt es «nur einen einzigen schmalen Pfad: durchs Landexamen ins Seminar, von da ins Tübinger Stift und von dort entweder auf die Kanzel oder aufs Katheder».[17] Auf Staatskosten – Studium, Unterkunft, Verpflegung und Arbeitsmaterialien waren kostenlos – lernen sie die verschiedenen Gebiete des humanistischen Wissens kennen. Diesen Bildungsweg in despotischen Verhältnissen hat auch Hegel zu gehen.

Herauszuheben ist die ausgezeichnete Sprachausbildung, besonders in Griechisch und Latein, in antiker Literatur und Philosophie. Der souveräne und virtuose Umgang Hölderlins, Hegels und Schellings mit den griechischen Klassikern kann als eindrucksvolles Beispiel gelten, etwa ihre Übersetzungsübungen aus Homer, Sophokles oder Platon, ihre innige Vertrautheit mit den griechischen Tragödien und speziell bei Hegel mit den Komödien. In einem Tübinger Fragment charakterisiert der Stuttgarter die *studia humanitatis* als Erwerb von Wissen über die

menschliche Natur und Vernunft mittels einer anderen Sprache, einer andern Religion, einer anderen Kultur. Mitten im evangelischen Stift kam es zu einer Renaissance, einer Wiederbelebung der Antike. Das kulturell Andere diente als stilisiertes Gegenideal zum Bestehenden. «In Hölderlin fand Hegel die Liebe zum Griechenthum bis zum Extrem concentrirt» (Ros 40).

Zum offiziellen Lehrstoff, besonders der Theologie, kommen die eigenen Studien vieler Stiftler hinzu, die in Studienkreisen diskutierten Gedanken und Sichtweisen. Neben den monotonen theologischen Kompendien lesen die aufgeweckten Köpfe die Schillerschen Dramen und Gedichte, den *Contrat social* von Rousseau und die Schriften Spinozas und Kants, die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, die Essays des Hölderlin- und Hegel-Freundes Stäudlin über Freiheit und ‹der Menschheit geheiligtes Recht›, sein Gedicht *Galliens Freiheit*[18] sowie Zeitungen aus dem Paris der Revolution und Archenholtz' *Minerva*.

Die für Hegels Ausbildung wichtigen Repetenten wie Conz, Christoph Gottfried Bardili und Immanuel Carl Diez tragen in verschiedener Weise zur Herausbildung des oppositionellen Geistes bei. Conz erklärt sich 1791 gegenüber seinem schon in Paris lebenden Freund Reinhard als ein «warmer Anhänger der französischen Constitution»;[19] am Beispiel Reinhards rühmte der bekannte französische Politiker und Diplomat Talleyrand die Tübinger Bildung, die «eine Kraft und zugleich eine Elastizität in der Beweisführung» vermittle.[20] Bedeutende Gedanken aus Theologie und Philosophie kommen zur Sprache, die Kunst der Textauslegung wurde geübt. Bardili unterrichtet Geschichte der griechischen Philosophie[21] und Grundzüge der Logik. Der Enragé Diez attackiert mit Kantischen Gedanken die Lehrmeinung der Theologieprofessoren.[22] Studentische Gruppen bilden sich zur Kant-Lektüre; ein Stiftler soll eine Predigt aus einer Schrift Kants abgeschrieben haben.[23] Aus solchen Gründen befürchtet der Stiftler Niethammer 1791 eine ‹bevorstehende Inquisition›.[24]

Im Stift herrscht ehern die Trinität von Bibel, Konkordienformel[25] und Stiftsregeln. Reinhard verglich die

Studenten mit «Ruderknechten», die auf einer Galeere dienten, die in starrer Kommandoordnung, aneinandergefesselt, ja aneinandergekettet seien und gemäß oberem Befehl die immer gleichen Handlungen vollziehen müssten[26] – Fessel, Kette und Knecht sind wieder die Rousseauschen und Schillerschen Metaphern. Auch Georg Kerner spricht von einer ‹wahren Galeerenarbeit›.[27] Man habe zwar ‹treffliche Lehrer und Professoren›, wolle aber ‹blindlings ergebene Diener› von Staat und Kirche erzeugen, statt gelehrter Knechte entstünden jedoch mitunter ‹verderbliche Keime des Oppositions-Geistes›.[28] In verschiedenen Erzählungen gilt die alte Galeere als baufällig, finster, zugig und unbequem. Ein Zimmer beherbergt oft mehr als zehn Studenten, war sehr spartanisch eingerichtet und unzulänglich heizbar. Aber nicht nur diese unzureichenden Lebensbedingungen, die ungesunde Luft und die schlechte Kost verbittern Hölderlin und seine Kommilitonen; die gesamte Atmosphäre erzeugt ‹immerwährenden Verdruß› bei den geistvollen Stiftlern.

Den Ozean des Wissens durchpflügt man auf einer Galeere der Theologie. Dieses Bild von Hölderlin nehmen auch andere prominente Stiftler auf von Reinhard bis Conz, von Hegel bis Wilhelm Hauff. In dieser Hohen Schule lese man ewig die Bibel, der ganze Wirrwarr der Theologie werde durchgepeitscht.[29] Unnützer Wortkram martere das Gedächtnis, der Geist werde ‹im dichtesten Schulstaub erstickt›. Für Hölderlins Freund Rudolf Friedrich Heinrich Magenau bleibt das Leben im Stift «von der ersten Stunde an bis zu meinem Abschiede unerträglich», strenge Reglementierung, tausend Demütigungen, alte mönchische Etikette und Verwandtenfilz lasten schwer – «Wespen-Schwärme der Torheit» summen durch das Gemäuer.[30] Hölderlin artikuliert unmissverständlich Widerstand gegen die «Willkür», Conz fühlt sich als «ein armseliges Rad an einer Sklavenmaschine».[31] Diese Metaphorik des Maschinenrädchens wird sich später auch in Schillers *Ästhetischen Briefen* und im *Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus* finden. Permanenter Druck durch die Stiftsregeln, die schier unzähligen Examina und die rigiden Kontrollen, verbunden mit Ausschnüffelei und Denunziation, führen zu einer ‹sclavischen

Behandlungsart›, welche nur auf «einzelne gute Köpfe keinen Einfluß» hatte (Br I, 12). Allerdings unterschätzt der zu dieser Zeit noch optimistisch-heitere und bildungshungrige Hegel die fatalen Wirkungen des Stiftregimes. Auf der Sonnenseite haben wir die Helden des Tübinger Stückes, auf der Schattenseite die «zwei Drittel Dummköpfe, Ignoranten und Neider»,[32] dazu die Deprimierten, Enttäuschten und Resignierten, die heute weitgehend vergessen sind wie der höchstbegabte Primus Renz, dessen Aufbegehren in Gestalt der Abneigung gegen die Klosterregeln und der Verweigerung des Examens unter Berufung auf den Kantischen Imperativ schließlich doch gebrochen wurde. Hegel hielt ihn für einen brillanten und oppositionellen Geist und erkundigte sich noch Jahre später mehrfach bei Schelling nach ihm, der Renz ebenfalls für außergewöhnlich talentiert hielt. Hegel hoffte, dass der in sich gekehrte und bescheidene Primus ‹sein Pfund nicht vergraben hat›.[33]

Schelling diagnostiziert dem Stift einen ‹*moralischen* Despotismus›. Im Vordergrund stünden bei den Bewertungen nicht ‹Kenntnisse oder Talente›, man beurteile nur den Charakter. «Man wollte keine gelehrte[n], man wollte nur moralisch-gläubige Theologen, Philosophen, die das Unvernünftige vernünftig machen» (Br I, 27). Man nehme nur «Tugend und Frömmigkeit zum Maßstab der Schätzung des Verdiensts», fügt Hegel in der für ihn schon früh typischen Weise die politische Dimension hinzu, die Beurteilung von Frömmigkeit und Moralität stelle das Hauptkriterium für die «Austeilung der Aemter» dar (Br I, 31). Das Stift wie die Karlsschule waren für manche Bereiche des Geistigen beste Institutionen – Namen wie Reinhard, Schiller, Flatt, Niethammer, Diez, Renz, Hölderlin, Hegel und Schelling stehen hierfür. Mit Pathos sprach Heine von der schwäbischen Schule, «jenem blühenden Wald großer Männer, der dem Boden Schwabens entsprossen, jene Rieseneichen, die bis in den Mittelpunkt der Erde wurzeln und deren Wipfel hinaufragen bis an die Sterne».[34] Aber zugleich lebten die Stiftler auf einer Galeere, auf der intellektueller Widerstand geradezu gezüchtet wurde, was die Grundlagen für eine neue Philosophie legte.[35]

Ein langer Tag im Stipendium Theologicum

An einem Sommermorgen um halb fünf wurde Hegel[36] in seiner Stube von den am Ufer des nahen Neckar hausenden Ratten geweckt, die an den dort von Studierenden unter Steinen versteckten ketzerischen Büchern nagten. Der unausgeschlafene Student war wütend auf die Tierchen. Hatte nicht Aristophanes Frettchen als Rattenfänger empfohlen, hatte sich Shakespeares Hamlet nicht im Erstechen der Ratte geübt? Als er gerade mit dem Ankleiden fertig war, läutete die Stiftsglocke zur fünften Stunde und riss auch seine Zimmerkollegen aus dem Schlaf. Jetzt mussten sie alle in den großen Saal im Erdgeschoss, die Kommunität, zum gemeinsamen Gebet. Der Zensor überprüfte die Anwesenheit. Schläfrig murmelte Hegel die ihm überdrüssig gewordenen Formeln mit. Nach dem Gebet mussten sie sich noch mit dem *Neuen Testament* beschäftigen, bevor sie sich das Frühstück bereiten konnten. Von den drei Lektionen des Vormittags schwänzte Hegel eine. Zweimal der alte Sauerteig autoritärer Bekenntnisse war völlig genug; er kannte die Inhalte längst genau. Die Vorlesungen von Flatt brachten interessantere Gesichtspunkte, heute über philosophische Psychologie, Epistemologie und zu Kant und Reinhold. Statt zum hundertsten Male das langatmige Kompendium des Theologen Sartorius durchzukauen oder den ihm vertrauten Wolffianismus, wollte Hegel lieber Rousseau lesen, einen Lieblingsautor der klugen und rebellischen Studenten. Der Famulus würde sein Fehlen melden und dafür belohnt werden. Was alles untersagt war, Tabakrauchen, Schlittenfahren, modische Kleidung, selbst Tee- und Kaffeetrinken. Die Bestrafungen für Zuwiderhandeln kannte er. Die Sanktionen für Reisen oder Sichentfernen ohne Erlaubnis, Unordnung oder eben mangelnden Besuch von Kursen und Gottesdiensten hatten ihn schon öfter getroffen. Im letzten Quartalsreskript des Konsistoriums war ihm Karzerhaft angedroht worden: «dem M. Hegel aber seine Unordnung ernstlich zu verweisen, und zu bedeuten, daß er das nächstemal bey gleichen Caritionen unfehlbar werde incarceriert werden». Um elf Uhr fand er sich zum wie immer schlechten Mittagsmahl in der Kommunität ein. Beim Gesöff aus Metzingen oder Reutlingen dachte er sehnsüchtig an den guten Tropfen Wein, den er bei Freund Fink in Königsbronn oder mit Stäudlin im Stuttgarter Adler oder Goldenen Ochsen, dem Schillerschen Stammlokal, bekommen konnte. Die Idee von Magenau, eine Akademie der edlen Wissenschaften in einem Weinhause einzurichten, erschien ihm gar nicht so verkehrt. Während des Essens hörte er nur mit halbem Ohr zu, als aus Bibel und Konkordienbuch gelesen und gepredigt wurde; er sang auch kaum mit.

Nach dem Essen wurde es lauter. In plaudernden, lachenden, streitenden Gruppen schlenderten die Studenten durch die hallenden

Gänge und über den gepflasterten Hof. Freundespaare standen an den Fenstern und offenen Stubentüren beieinander, aus frohen, ernsten, heiteren oder träumerischen Jünglingsgesichtern leuchtete der warme Sonnentag.[37] Gleich war es zwölf Uhr, dann begann die Ausgangszeit, und endlich konnte Hegel dem Sklavenschiff entrinnen. Heute würde er sich mit Hölderlin aufmachen zur Veste Hohen-Tübingen, zu Professor Ploucquets Garten auf dem Österberg und zur Wurmlinger Kapelle, durch die Weinberge, die den Hügel umgaben. Der ‹alte Mann› und der ‹Holz›, so die Scherznamen der beiden, sprachen wie immer über Dichtung und Philosophie und genossen im Aufstieg die schöne Aussicht auf die malerischen Täler. Der Freund rezitierte seine neuen Verse über die Schönheit der Antike. Bald debattierten sie über Schillers Hymne *Die Götter Griechenlands*.

Um drei Uhr waren sie wieder zurück. Anstatt Kollegien oder Repetitorien zu besuchen, traf sich Hegel mit Gleichgesinnten in einem Lesekreis zum Studium der Rousseauschen oder Kantischen Schriften. Heute waren die Kritik am Wunderglauben der Professoren und Übersetzungsprobleme theologischer Begriffe aus dem Hebräischen Thema. Später referierte Schelling über Platons *Timaios* und den Paulinischen Römerbrief.

An diesem Sommertag war nach dem Abendessen ab sechs Uhr Ausgang erlaubt. Man kehrte in einen am Fuß des Österbergs gelegenen traditionellen Gasthof ein und trank Wein. Hölderlin las aus Schillers *Räubern*, man rezitierte die *Ode an die Freude* und sang die von Kommilitonen Griesinger besorgte deutsche Fassung der *Marseillaise*; vor allem die Mömpelgarder stimmten laut ein. Hegel spielte danach Tarock und hielt Ausschau nach der Damenwelt; er war bezaubert von der Augustine Hegelmaier,[38] *la belle Augustine* (Br IV/1, 154). Erst sehr spät an diesem Abend und nicht mehr ganz nüchtern machte er sich auf den Heimweg ins Stift: «O Hegel, Du saufsch Dir g'wiß noch Dein ganz bißle Verstand vollends ab!» Die allgegenwärtigen Kontrolleure notierten den schweren Verstoß gegen die Regeln. Um zehn Uhr hatten die Repetenten ihre Schäflein gezählt, und er war noch nicht da gewesen. Wegen der Verspätung drohte natürlich die Karzerstrafe. Zur Beruhigung las er noch schmunzelnd die ihm liebste Eintragung in sein Stammbuch:

> O! Glaubt mir doch, ihr meine lieben Brüder!
> Ein Dunst, ein Traum ist unsers Lebens Lauf,
> Gesund und frisch legt ihr euch abends nieder,
> Und mausetot steht ihr am Morgen auf.

2. Französische Revolution als Morgenröte – Revolutionsbegeisterung im Stift

Das Hauptelement des «lebhaftesten geselligen Verkehrs» im Stift war unbestritten der Enthusiasmus für die Französische Revolution (Ros 32). Verschiedene illustre Kreise von Revolutionsbegeisterten fanden sich zusammen; neben Hegel und Schelling zählten wohl hierzu Renz, Hölderlin-Freund Christian Friedrich Hiller, Johann Jakob Griesinger, Christian Friedrich Fink, Sinclair, Märklin, der spätere französische Geheimagent Heinrich Knapp[39] und besonders einige Mömpelgarder und Elsässer.[40] Der ebenfalls beteiligte Louis Kerner, Bruder von Georg Kerner, schreibt, dass man im Stift die ganze Größe der Französischen Revolution schon lang begriffen habe und dass mancher seinen Ranzen mit Kants Schriften füllen und nach Paris ziehen wolle.[41] Opposition und Rebellion der klugen Köpfe waren auch ein Resultat des Milieus institutioneller und geistiger Reglementierung.

Hegel beobachtet mit dieser Revolution der Franzosen ein ‹echt philosophisches Schauspiel›, das Schauspiel, wie ein Staat aus der Idee des Staates, aus seinem Begriff in die Welt trete (Ros 32). Die Revolution ist sein politisches Grunderlebnis. Die philosophischen Gedanken von Rousseaus *Contrat social* gewinnen in der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 und in der neuen Verfassung Frankreichs von 1791 politische Wirksamkeit. Die Französische Revolution hat von der Philosophie nicht weniger, aber auch nicht mehr als ihre erste Anregung erhalten; sie sei, Hegel zufolge, die ‹Morgenröte der Freiheit›. Mit einem Male mache sich der Begriff des Rechts geltend, wogegen das ‹alte Gerüst des Unrechts› keinen Widerstand leisten könne. Diese Einsicht des jungen Hegel erlangt zentrales Gewicht für sein Weltverständnis: «Es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist, wie die Hegels. […] In dem Gedanken, daß Freiheit das Recht für alle Menschen ist, liegt für Hegel der weltgeschichtliche Sinn der Revolution.»[42] In der Tübinger Zeit setzt Hegel für dieses sein Denken durchgängig bestimmende Prinzip erste Grundpfeiler, sowohl im

Nachdenken über die Philosophien von Rousseau[43] und Kant als auch durch sein Wirken in den mit der Revolution sympathisierenden, konspirativen Studentenkreisen. Ein Freund schreibt in Hegels Stammbuch: «Was schätzt man höher noch als Gold? Die Freiheit!» (Br IV/1, 143)

Der unter den Studierenden wegen seines lustigen und immer heiteren Wesens beliebte Hegel war Mitglied in einem politischen Zirkel, der sich intensiv mit der Französischen Revolution beschäftigte; wahrscheinlich war er einer der Wortführer. Geheimrat Fischer berichtet von einem politischen Klub, dessen Absicht es sei, die «Freyheit und Gleichheit im Land wie bey den Franzosen einzuführen».[44] Laut Rosenkranz «bildete sich im Stift ein politischer Clubb. Man hielt die Französischen Zeitungen. Man verschlang ihre Nachrichten.»[45] Hegels Kommilitone und enger Freund Fink spricht kryptisch von einer «Kandidaten-Gesellschaft» und setzt zwei Ausrufezeichen (Br IV/1, 150). 1794 fragt Hegel bei Schelling an: «Lest Ihr noch französische Papiere?» (Br I, 12) Auch habe er gehört, dass diese in Württemberg verboten seien. Die Revolutionssympathisanten im Stift lasen *Le Moniteur Universel*, die wichtigste Tageszeitung während der Revolutionszeit.[46] Von besonderer Bedeutung für dieses Journal waren die ausführlichen Bulletins zu den Sitzungen der Nationalversammlung mit Redebeiträgen einflussreicher Politiker über alle Fragen des politischen und bürgerlichen Lebens, 1792 auch zur Verfassungsdebatte.[47] Wahrscheinlich zählt auch *Les Révolutions de Paris*, eine revolutionär-demokratische Wochenzeitung, zur Lektüre des Kreises. Über diese Journale kommen direkte Informationen aus Paris.[48] Dies gilt auch für die ab 1792 vom Schubart-Freund Archenholtz herausgegebene Zeitschrift *Minerva*. Aus Bern erwähnt Hegel Schelling gegenüber die «Dir wohl bekannten Briefe in Archenholtz' Minerva» aus der Feder Oelsners.[49] In dessen Berichten aus der französischen Metropole wird die Bedeutung der Philosophie für die Revolution gerühmt: «der belebende Odem der Philosophie hat alle Atome der bürgerlichen Gesellschaft durchdrungen» und das Wissen um die Rechte der Menschen begründet und verbreitet.[50] Alle Menschen, so im Anschluss an Rousseau, seien mit gleichen Ansprüchen auf die

Güter der Natur geboren, und die Völker seien dabei, die Ketten zu sprengen. Auch wenn die Französische Revolution scheitern sollte, so würden «ihre Funkeln über ganz Europa fallen, und zünden müssen».[51] Auf einem Titelblatt der *Minerva* sieht man eine zum Flug ansetzende Eule, mit einem Zitat aus Shakespeares *Hamlet* unterlegt: «dem Jahrhundert und Körper der Zeit den Abdruck seiner Gestalt zu zeigen».[52] Die in der einbrechenden Dämmerung zum Flug aufsteigende Eule, das freie, gebildete Denken symbolisierend, avanciert später zur berühmtesten Metapher Hegels.

Das im Stift konspirativ tätige *Collegium alogicum,* das sogenannte Unsinnskollegium, könnte personell mit dem politischen Klub weitgehend identisch gewesen sein.[53] Dem Kollegium gehörten wohl Christian Ludwig August Wetzel, Schelling, Griesinger, Hegel, Fink, Renz, Hiller und Philipp Jakob Hiemer, Bruder des Stuttgarter Malers und Revolutionsanhängers Franz Carl Hiemer, an; ein Eintrag von Griesinger[54] in Hegels Stammbuch vom 1. Januar 1793 belegt die Mitgliedschaft der beiden im Kollegium.[55] Es wird über eine Gesellschaft berichtet, in ‹der komische Gedichte und prosaische Aufsätze vorgetragen, wichtige Persönlichkeiten lächerlich gemacht, Komödien irreligiösen Inhalts gespielt werden. Die Mitglieder dieses Kreises lästern an öffentlichen Orten und in Wirtshäusern über die christliche Religion. Hegel liebt ‹witzige Pointen von schalkhafter Laune› (Ros 13), und als Aristophanes- und Shaftesbury-Leser wird er einer der Protagonisten des geistreichen Witzes und Spottes gewesen sein, ohne letzteren es laut Anthony Ashley-Cooper Earl Shaftesbury keine Freiheit geben könne. Nichts fürchten Despoten und Gottesdiener mehr als feinen Witz und guten Humor, sie verweigern die ‹Probe des Humors› und senden die Inquisition.[56] Die Studenten lesen die Satiren von Jonathan Swift und den *Don Quixote*. Im Stammbuch von Mitstudent Hiller findet sich ein unmissverständlicher Eintrag Griesingers: «Freiheit, Gleichheit. Aussicht ins gelobte Land. Ist nicht für alle Leser. – Wetzel!»[57] Die Stiftsoberen bezichtigten den politischen Klub, ‹fränkische Freiheit und Gleichheit› einführen zu wollen; der besonders verdächtigte Wetzel wird gar des Stiftes verwiesen: «rejectus Mai 1793 –

democrata».[58] Auch der als Demokrat geltende Schelling[59] war involviert und wurde nach Verrat vor den Herzog zitiert, kam aber nach Intervention seines angesehenen Vaters relativ ungeschoren davon. Unter Bezugnahme auf Wetzel schrieb Kanzler LeBret 1795 an Friedrich Nicolai: «Es ist ein factum, daß damals von Paris aus durch geheime Handlanger der democratische Geist im Stipendio angefacht u. auf einen hohen Grad befördert wurde.»[60]

Für eine besondere Note der Revolutionsbegeisterung und für die Vertrautheit mit der französischen Situation sorgten die Mitstudierenden aus den linksrheinischen Gebieten. Sie wohnten in der Mömpelgarder Stube, waren aber zeitweilig auch auf andere Stuben verteilt. Hegel hatte enge Kontakte zu seinen Mitstudenten Georg Friedrich Fallot[61] und Georg Ludwig Bernard, zu dem Mömpelgarder E. Frédéric Jeanmaire und zu André Billing aus Colmar. Letzterer verewigte sich in Hegels Stammbuch mit dem Spruch: «Wenn es eine Regierung von Engeln gäbe, dann würden sie sich demokratisch regieren.» Und er fügt als Motto hinzu: «Freiheit denken».[62] Kanzler LeBret verdächtigte Billing der demokratischen Gesinnung: Er infiziere das Stift mit revolutionärem Geist.[63] Es «wurden freisinnige Reden gehalten, Freiheitslieder gedichtet, aus dem Französischen übersetzt, gesungen, deklamiert. Besonders kam das Marseiller Lied hoch zu Ehren.» (HBZ 14) In einem der Stammbücher rechtfertigt Jeanmaire den Tyrannenmord, und Bernard notiert: «*Vive la liberté française*» und «*Vive Jean Jacques*» und unterschreibt in Hillers Buch mit «demokratischer Freund».[64] In offiziellen Berichten wird geklagt, die Mömpelgarder bewirkten «durch ihren ungearteten Freiheitssinn nichts Gutes».[65]

Der Freudentaumel über die Pariser Ereignisse verbindet sich mit dem Pathos von Menschenrecht und Freiheit, mit einem von Schiller inspirierten enthusiastischen Freiheitssinn und Kosmopolitismus, gemäß dem Slogan Sinclairs: «mein Vaterland ist die Menschheit»,[66] gemäß Schillers Verkündung der ‹Rettung vor Tyrannenketten› und dem ‹Untergang der Lügenbrut›.[67] Schiller wird für die Studenten zur wichtigsten revolutionären Orientierungsfigur. Sie spitzen die Schillerschen

Zeilen zu: Die «Lügenbrut» wird zur «Adels- und Tyrannenbrut».[68] Der Schiller-Freund Conz, dessen Gedichtsammlung Hegel erwirbt, schwärmt in einem Gedicht von 1791 über die Vernunft, die in ihre heiligen Rechte eintrete, über den Sturm auf die Bastille und den Sieg über den Despotismus.[69] In seinen *Hymnen an die Freiheit* und *an die Unsterblichkeit* singt auch Hölderlin «der Menschheit Recht» und «der Freiheit heilig Ziel», «hinzuschmettern sind die Tirannenketten».[70] Im Mai 1795, nach dem Studium von Schellings ersten Publikationen und Fichtes *Wissenschaftslehre*, schreibt Hegel sein politisches Credo im Sinne der beiden Fundamentalprinzipien *Freiheit und Vernunft* auf:

> «es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigte[n] Rechte nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen, – sich aneignen. Religion und Politik haben unter *einer* Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts.» (Br I, 24)

Besonders der Sieg der Franzosen über die europäischen Feudalmächte bei Valmy, der Sturz des Königs sowie die Proklamation der Republik am 20./21. September 1792 hinterließen bei den Tübinger Republikanern einen tiefen Eindruck. So kam es zu einer explosiven Mischung der Gedanken von Rousseau und Kant mit den Prinzipien der Revolution. Abel, inzwischen Professor in Tübingen, vermerkt die «Anhänglichkeit einiger Matadors an die neueste Philosophie».[71] 1791 hält der Befund einer Visitation das «subordinationswidrige Betragen» eines Großteils der Stipendiaten fest.[72] Es grassiere die ‹Verachtung der Theologie› und der ‹Hang nach heterodoxen Meinungen›, auch Unbotmäßigkeit und ‹Abneigung gegen den geistlichen Stand›.[73] Streng gerügt wurde der ‹Drang nach mißverstandener Freiheit› und der ‹falsche Freiheitssinn›.[74] Die gesamte Schelte, jede Facette der Strafrede trifft auch auf den Stiftler Hegel zu. Der obligatorischen Sonntagspredigt werde, so ein späterer Student, mit «entschiedenste[r] Gleichgültigkeit»

begegnet, über hundert junge Stiftler, fast der ganze Nachwuchs der Geistlichkeit des Landes, nehme am Gottesdienst keinen Anteil, man lese Schiller und Goethe.[75] Hegel hat für Predigten auch später «nie sonderlichen Geschmack» (Ros 233) entwickelt. Es wurde sogar das «saubre Liedchen von den Marseiller Banditen» im Stift und in Tübingen gesungen. Auch Ephorus Christian Friedrich Schnurrer musste 1793 eingestehen, dass die jungen Leute «großenteils von dem *FreyheitsSchwindel* angesteckt» seien.[76] Die Attacken zielten stets auf das neue Verständnis von Freiheit: Freiheitsschwindel, verkehrte Begriffe von Freiheit, Freiheitsunwesen, falscher Freiheitssinn. Ein herzogliches Reskript beschreibt am 13. August 1793 die Stimmung im Stift als «äußerst democratisch». Und Herzog Friedrich Eugen bekundete unumwunden: «wir wollen keine Jakobiner zu Predigern haben».[77] Zum Abschluss seines Studiums im Oktober 1793 schrieb Hegel den Zusatz in das Stammbuch Hillers: «den Freiheitshut recht tief ins Auge gedrückt!»[78] Allein damit wird schon früh die Legende, dass Hegels Leben ‹wenig Dramatisches› biete, «ein Leben ohne Schicksale und Taten» sei, er ein durchschnittliches Leben geführt habe (HBZ, XII), *ad absurdum* geführt.

Nachdem der Student 1791 von Februar bis August wegen Krankheit in Stuttgart verblieben war, hielt er sich 1793 auch fast den ganzen Sommer in der Hauptstadt auf. Christiane berichtet von einem Fieber, Schnurrer hingegen vermutete den ‹Vorwand einer Kur› (HBZ 24). Der Tübinger Theologie überdrüssig geworden, nutzte Wilhelm die freie Zeit für die Niederschrift eigener Gedanken, vor allem des profunden und scharfsinnigen Fragments *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten*. Auch gibt es Hinweise auf eine Integration in den Stuttgarter Kreis der Revolutionsfreunde. Während Hegels dortigem Aufenthalt in der ersten Hälfte des Jahres 1791 kam es zu revolutionären Aktionen an der Karlsschule, an welchen Christoph Heinrich Pfaff, der Maler Joseph Anton Koch, der Frankreich zum Land der Vernunft und Gerechtigkeit erklärte, der Bildhauer Johann Heinrich Dannecker, Jean-Charles Laveaux, Georg Kerner und dessen Verlobte Auguste Breyer beteiligt waren.[79] Es ging um eine Rebellion gegen die

«Eisenarme des Despotismus». Maskenbälle wurden politisch genutzt; es kam zu Flugblattaktionen und am 14. Juli der heimlichen Feier des Bastille-Sturms.[80] Sicher war Hegel durch seinen Bruder Ludwig, Schüler an der Karlsschule, Breyer und die Freunde Pfaff und Kerner über diese Aktionen informiert.[81] Pfaff zählt sich ausdrücklich zum «trauten Zirkel von Freunden» (Br IV/1, 160). In diesen Monaten 1791 gründete sich in der Akademie auch ein politischer Verein, die *Gesellschaft der Wahrheit*.[82] Carl August Eschenmayer, von 1789 bis 1793 Karlsschüler, berichtet später über die «große Epoche der französischen Revolution» und der immensen «Sympathie», welche «die Wörter Freiheit und Gleichheit, die der Moniteur zu einem stereotypischen Schilde führte, auf uns unfreie […] Jünglinge» bewirkt hätten. Bald «bildete sich ein geheimer akademischer Clubb», der mit Revolutionären in Straßburg Kontakt gepflegt habe – ein gefährliches Wagstück wegen der «Trüffelnase» des amtlichen Schnüfflers in der Akademie.[83]

In den Tagen vor Hegels Abreise nach Bern, besonders vom Abend des Abschieds am 9. Oktober 1793,[84] finden sich Stammbucheintragungen von Billing, Griesinger, vom «treuen Freund» Pfaff, einem der Anführer der Stuttgarter Aktionen an der Karlsschule 1791,[85] sowie vom griechischen Revolutionsanhänger Demetrios Nikolides (Zitzäos)[86] Ebenfalls hat sich Hegels Freund Hauff, der später wie Schubart wegen ‹revolutionärer Machenschaften› auf dem Hohenasperg eingekerkert wurde, im Stammbuch verewigt. Hegels Schwester schmuggelte 1799 Briefe an den Mann ihrer Freundin Wilhelmine Elsässer Hauff ins Gefängnis. Auch war Hauff an der Vermittlung von Hegels Berner Hofmeisterstelle beteiligt.[87] Dies gilt auch für Stäudlin, der 1793 Hölderlins *Hymnen an die Freiheit* und *an die Menschheit* veröffentlicht und sich mit dem Spruch: «*In tyrannos!*» in Hegels Stammbuch einträgt und damit auf das Motto von Schillers *Räubern* anspielt.[88] Hölderlin hatte Gesänge auf die Tyrannentöter Harmodius und Aristigiton verfasst. Hegel zufolge erlangten beide Vorkämpfer der Demokratie ewigen Ruhm, da «sie den Tyrannen schlugen, und gleiche Rechte und Geseze gaben ihren Bürgern» (GW 1, 80). Stäudlin bemühte sich bei Schiller um eine Hofmeisteranstellung

für Hegel in Thüringen, die dann Hölderlin bekam. Stäudlins *Chronik* war im März der Zensur zum Opfer gefallen. Von den Stuttgarter Behörden wurde er als «Jakobiner und *Enragé*» geführt.[89] 1793 lehnte er jedoch die Schreckensherrschaft der Jakobiner ab und stand wohl den Girondisten nahe. Von den «elenden Feinden der Menschheit, deren Ende sichtbar immer näher rückt, erwarte ich vollends alle Abscheulichkeiten».[90] Die neue Inquisition trieb ihn später in den Bankrott und den Suizid, was Hegel mit Sicherheit tief getroffen hat. Rosenkranz zufolge trafen sich Hegel und Stäudlin in diesem Sommer und Spätsommer zu vielen Spaziergängen. Vielleicht war Christiane in den Juristen und politischen Publizisten verliebt.[91] Stäudlin schwärmt in einem Brief an Hegel in Bern von den ‹süßen, durchlachten Stunden› mit ihm, dem Redlichen, den er immer an seiner Seite wünscht (Br I, 9). Sie hoffen, dass die ‹heilige Freiheit wie Pallas Athene über den Despotismus triumphiert›.[92]

Bei Hegel trafen sich im Herbst 1793 Stuttgarter mit Tübinger Revolutionssympathisanten verschiedener Richtungen, Mitglieder der Tübinger Klubs und Zirkel, Angehörige der Gesellschaft der Wahrheit und der Stuttgarter Demokratengruppe:[93] Stäudlin, Hauff, Billing, Griesinger, Pfaff, Hiller, Franz Carl Hiemer, wahrscheinlich auch Hölderlins Freund Christian Ludwig Neuffer und Christoph Friedrich Haug sowie nicht zuletzt die Töchter aus den Familien Hegel, Breyer, Stäudlin, Elsässer und Hauff. Hiemer, auch mit Eintrag aus dem Jahr in Hegels Stammbuch, war zusammen mit Pfaff und dem Maler Koch ein aktiver Mitstreiter im Kreise der Stuttgarter Revolutionsanhänger. Auf einer Karikatur von Koch sieht man Hiemer mit der Fackel des Prometheus, spätestens seit Schillers *Rousseau*-Gedicht und Goethes Hymnus an den Feuerschenkenden ein Symbol der Rebellion.[94] Hegel stand im Kontakt mit wichtigen Protagonisten des Demokratenkreises, des sogenannten Stuttgarter Klubs, mit Johann Wilhelm Petersen, dem Freund von Conz und Schiller, Dannecker und seinem früheren Privatlehrer Duttenhofer, Freund von Schiller und Kerner.[95]

Ob nun am Stift oder in der Hauptstadt, Hegel ist ungeachtet seines oft vorsichtigen Agierens eine der Zentralfiguren der

studentischen Revolutionsanhänger in Württemberg. Seine Sympathien liegen allerdings bei den gemäßigten Girondisten. Gegen die ‹eiskalten Zonen› des politischen und geistigen Despotismus richten sich seine Angriffe.[96] Sein «unsclavischer Nacken ist nicht gewohnt, sich unter die herabsehenden Blicke eines Herrschers zu schmiegen»; er lehnt es ab, seinem stolzen, freien Nacken Fesseln auflegen zu lassen und ist bestrebt, die ‹Last seiner Ketten› abzuwerfen (GW 1, 39, 87).

3. Das Studium der Theologie und Philosophie

Die Ausbildung am Stift begann mit vier Semestern, in denen die Fächer Philologie, Philosophie, Mathematik und Naturlehre[97] an der Philosophischen Fakultät studiert wurden. Hegel besuchte die Vorlesungen zur Philosophie bei August Friedrich Bök und Flatt, zur Philologie bei Schnurrer und zur Mathematik und Naturlehre bei Christoph Friedrich von Pfleiderer.[98] Die Psychologie-Vorlesung von Flatt im Wintersemester 1790 machte einen besonders nachhaltigen Eindruck auf ihn.[99] Nach Abschluss der ersten Phase erhielt Hegel am 22. September 1790 den akademischen Grad eines Magisters der Philosophie.[100] Die von Bök, Professor der praktischen Philosophie, verfasste Magisterdissertation *De limite officiorum humanorum* hatten die Studierenden zu referieren.[101] Das populärphilosophisch gefärbte Leibniz-Wolffsche Argumentieren in Böks moralphilosophischen Thesen kannten Hölderlin und Hegel zur Genüge und hielten es für verstaubte Schulphilosophie, die sich in keiner Weise auf dem Stand der zeitgenössischen Debatte befand. Bök greift naturrechtliche und politiktheoretische Themen auf, u.a. die Gegenüberstellung von Aristoteles und der Theorien des Gesellschaftsvertrages, allerdings verbunden mit der Rechtfertigung der bestehenden Ordnung des württembergischen Ständestaats.[102] Die ebenfalls zu verteidigenden metaphysischen Inauguralthesen von 1790 waren von Flatt auf der Basis des Kompendiums von Ploucquet formuliert.[103] Mit besonderem Engagement widmete sich

Hegel den philosophischen Vorlesungen. Aber in der «Metaphysik, wie sie ihm damals vorgetragen wurde», fand er «den erwarteten Aufschluß des Innersten nicht» (Br IV/1, 127). Die Zeugnisse weisen gute und sehr gute Ergebnisse aus, bei den ‹Studia› (Logik, Physik, Metaphysik, Moralphilosophie) meist die beste Note.[104]

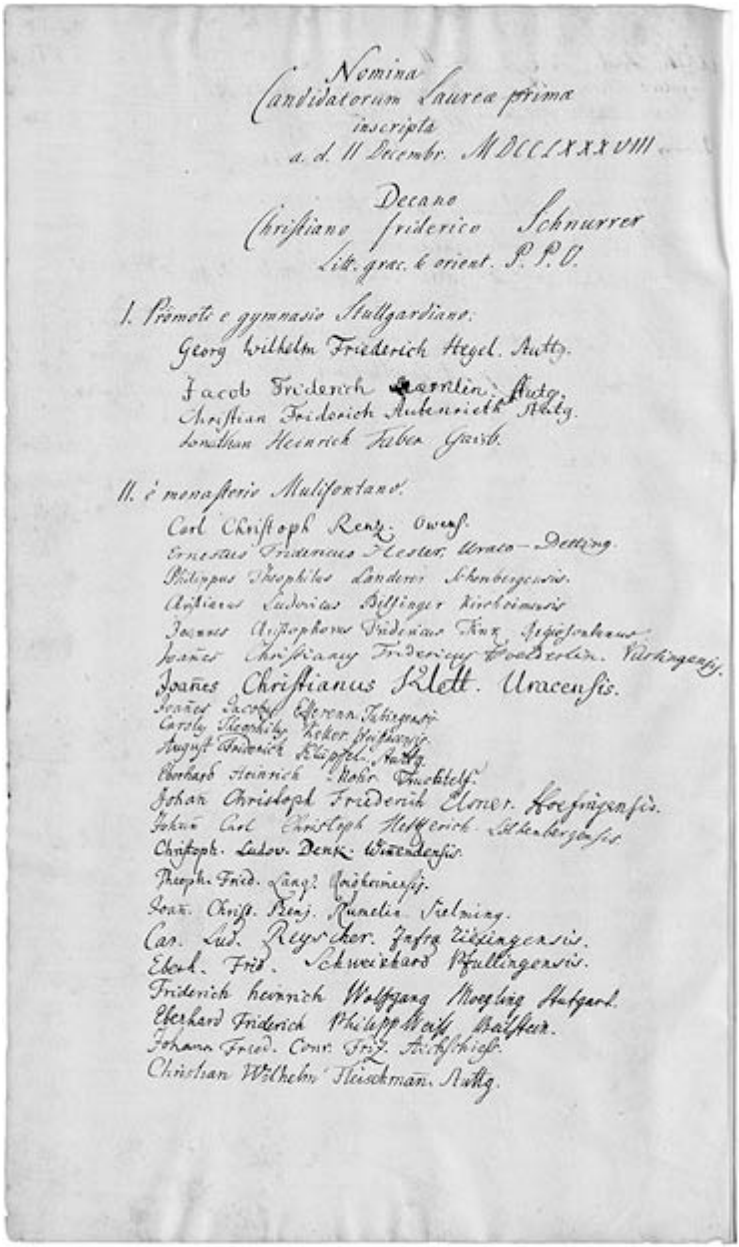
Im Herbst 1790 begann die zweite Phase des Studiums, sechs Semester Hauptstudium der Theologie bei den Professoren LeBret, Ludwig Josef Uhland, Storr und Flatt.[105] Das Studium der Theologie stand nicht im Zentrum von Wilhelms Interessen. Er hatte, wie auch Hölderlin, sogar einen Wechsel ins juristische Fach erwogen; Christiane zufolge wollte er als Magister noch die Rechte studieren.[106] Storr beklagt 1790, dass unter den Stipendiaten eine große Abneigung gegen Theologie und Dogmatik herrsche.[107] Hegels längere Abwesenheiten aus Tübingen in den Jahren 1792 und 1793 haben wohl mit dem theologischen Studienabschnitts zu tun. Er blieb der Theologie treu nur ‹um der Verbindung mit der klassischen Literatur und der Philosophie willen› (Br IV/1, 89). Neben dem weiterhin hoch geschätzten Rousseau gehören die Schriften von Kant und Platon zur Hauptlektüre, die ‹auf seine Ansicht der Theologie› erheblichen Einfluss hatten. Seinen ‹Gesichtskreis› will der junge Stiftler ‹durch Philosophie erweitern› (Br IV/1, 127 f.).

4. ‹Das Ideal des Jünglingsalters› –Bildung und Volkserziehung

Zur Einschätzung von Hegels Studien der Philosophie, die, mit einer Ausnahme, erst ab 1792 durch wenige Handschriften belegt sind, werden oft die Erinnerungen des Stiftlers Christian Philipp Friedrich Leutwein herangezogen, die durchaus mehrdeutig sind. Metaphysik sei, Leutwein zufolge, nicht sonderlich Hegels Sache gewesen, und er verweist auf dessen ‹Helden› Rousseau.[108] Nicht einmal «Vater Kant» sei ihm recht vertraut gewesen: Hegel schweife als Eklektiker «noch im Reiche des Wissens cavalieremente herum». (HBZ 12). Nur war Eklektik im Sinne einer Mixtur von fremden Gedanken und Konzepten genauso wenig zutreffend wie das *cavalieremente*, ein Herumstreifen ohne besondere Absichten. Im Gegensatz dazu Rosenkranz: «Die Weite seines Geistes barg viele Welten in sich, deren Kampf miteinander still und nachhaltig in ihm eine höhere Anschauung aller Dinge bereitete.» (Ros 40) Diese Nachhaltigkeit bleibt ein durchgängiges Prinzip des Denkers: Wie guter Wein benötigt auch die Philosophie einen sorgfältigen Gärungsprozess, einen behutsamen Umgang mit dem göttlichen Tropfen. In seinen Berner Briefen räumt Hegel Defizite seiner Tübinger Studien ein, dennoch erwarb er in der Zeit zweifelsohne ein immenses Wissen auf dem Gebiete der Philosophie, von Platon und Aristoteles über Locke und Hume, Spinoza und Rousseau bis hin zu Kant und Reinhold – eine kunterbunte Schatzkammer der Philosophie. Hegels Fokus war nicht auf die Kontroverse zwischen Tübinger Theologie und Kantischer Philosophie verengt; er bewegte sich mehr in den Fragehorizonten des verehrten Rousseau.[109] Kernthemen waren Volkserziehung, natürliche Religion, Gesellschaftsvertrag und Freiheit. Mit unsicheren, aber bedächtigen Schritten begab Hegel sich auf eine Expedition, Ziel ungewiss.

Die Laufbahn des Pfarrers stand sowohl wegen der Distanz zur herrschenden Theologie als auch aufgrund der eklatanten

Schwäche im mündlichen Vortrag in Frage. Neben einer akademischen Position könnte wie für Stäudlin die publizistische Tätigkeit eine Perspektive gewesen sein oder der Weg eines religionsreformerischen Volkserziehers; die Tübinger Arbeiten über Religion und Erziehung liefern viele Belege dafür. Aber noch wird Hegel nicht gewusst haben, welchen Beruf er ergreifen soll. Ähnlich wie bei Schelling bestand keineswegs eine euphorische Haltung zum Einschlagen einer philosophischen Laufbahn. Hegels geistiges Herumstreifen erinnert an die in den Romanen von Sterne und Hippel beschriebenen Wanderungen und Reisen ins Ich. Für die Tübinger Freunde war die Lektüre der Hippelschen *Lebensläufe* nicht nur wegen der Kantischen Gedanken über Raum und Zeit von Relevanz. Rosenkranz vermutet ein ‹Grassieren› des Buches, welches das moderne literarische Paradigma repräsentierte und den Grund für eine Art internen Cliquenjargon bildete.[110] Hegel ging es in dieser Zeit um das tieflotende Kennenlernen einer möglichst breiten Palette substantieller philosophischer Gedanken und Konzepte. Die Philosophie schien eine der Optionen für seine Zukunft zu sein, aber vor allem war sie für den Denkweg von außerordentlichem Gewicht. Hegel ist nicht nur vor den Tübinger Theologen, sondern auch vor den Autoritäten und Heroen der Philosophie nicht geneigt, seinen ‹Nacken zu beugen›, auch nicht vor Kant. Gerade die Kantische Transzendentalphilosophie muss, entsprechend ihrer eigenen Forderung, vor dem Gerichtshof der Vernunft bestehen. Auch im Angesicht dieses neuen ‹Evangeliums› müsse man gut kantisch den Mut haben, sich der eigenen Vernunft zu bedienen. Man müsse selbstbewusst in die Höhle des Königsberger Löwen eintreten und auch hier skeptisch prüfen. Die Kritik der kritischen Philosophie verlange großen Respekt vor ihrer Revolution der Denkungsart, habe jedoch unvoreingenommen und ohne Rücksicht auf den berühmten Namen zu erfolgen.


Nomina
Candidatorum Laurea prima
inscripta
a. d. II Decembr. MDCCLXXXVIII.

Decano
Christiano Friderico Schnurrer
Litt. grae. & orient. P. P. O.

I. Promotis e gymnasio Stuttgardiano:

Georg Wilhelm Friederich Hegel. Stuttg.
Jacob Friderich Haerlin. Stuttg.
Christian Friderich Heinrich Autenrieth. Stuttg.
Jonathan Heinrich Faber Gaerb.

II. è monasterio Maulbrunnensi:

Carl Christoph Renz. Owens.
Ernestus Friderieus Hester. Uracensis.
Philippus Theophilus Landerer Schorndorfensis.
Antonius Ludovicus Bilfinger Nürtingensis.
Joannes Christophorus Friderieus Kurz. Segelhausensis.
Joannes Christianus Friderieus Hölderlin. Nürtingensis.
Joannes Christianus Klett. Uracensis.
Joannes Jacobus Elsenhans Tübingensis.
Carolus Leonhardus Reiser Hopfingensis.
August Friderich Klüpfel. Stuttg.
Eberhard Heinrich Haber Bruchsalensis.
Johan Christoph Friederich Glover. Hoefingensis.
Johan Carl Christoph Hefferich Schorndorfensis.
Christoph. Ludov. Denk. Winnendensis.
Theoph. Fried. Jung. Heidelbergensis.
Joan. Christ. Benj. Kunelius Tübing.
Car. Lud. Reyscher. Hasfa Tübingensis.
Eberh. Fris. Schweickhard Pfullingensis.
Friderich heinrich Wolfgang Moegling Stuttgard.
Eberhard Friderich Philipp Waib. Balingen.
Johann Friedr. Conr. Fritz. Bietigheim.
Christian Wilhelm Fleischmann. Stuttg.

Liste der Magisterkandidaten mit Unterschriften von Hegel und Hölderlin

Durch Schriften der Tübinger Professoren Ploucquet und Flatt, ältere und neuere Philosophiegeschichten und durch Debatten

um Diez und Niethammer[111] war Hegel mit dem pyrrhonischen Skeptizismus vertraut, mit dessen Grundimpuls der Opposition gegen alles vermeintlich Festgefügte, gegen alles angeblich Evidente und ewig Sichere. Diese Anwälte der Widerspenstigkeit galten als die unvoreingenommenen Prüfer, ihre Lehren als Abführmittel für jeglichen Dogmatismus. Mit ihnen vermag Hegel sein schon in Stuttgart formuliertes Credo zu festigen: *Alle Positionen selbst zu prüfen*, auch diejenigen, zu denen bislang kein Zweifel kam: «Die *theoretische Gleichgültigkeit*, dem Begriff nichts *vorauszusetzen*, ist vor Allem den Philosophen nothwendig» (Ros 38). Er tritt gegen das Vorurteil an, das schon Schiller in seinem *Rousseau*-Gedicht als Ungeheuer geißelte, ein Kernmoment des Hegelschen Denkens schlechthin. ‹Sichern Nachrichten zufolge› diskutierte Hegel mit Renz[112], Hölderlin und Fink über Kant. In Renz sah Hegel einen exzellenten Kant-Kenner.

Schellings Bruder zufolge war der Kantische Kritizismus das ‹starke, dauernde Verbindungsmittel› zwischen Schelling und Hegel (HBZ 15). Die berühmt gewordene Berner Korrespondenz zwischen Hegel, Hölderlin und Schelling, die bedeutsame Schlaglichter auf die Tübinger Zeit wirft, dokumentiert eine Debatte auf Augenhöhe, in welcher die Freunde ihre neuen Gedanken und Projekte selbstkritisch offenlegen. Wie damals in Stuttgart die Lehrer Abel, Hopf oder Cleß in Hegel den originellen Kopf erkannten, so achteten ihn jetzt auch die Tübinger Vertrauten. Hölderlin nennt den Freund einen «Genius» (Br I, 9). Und Schelling sieht in Hegel den wichtigsten Mitstreiter beim ‹Zerreißen des abergläubischen Spinnengewebes› mit dem hohen und verwegenen Ziel einer Fortführung der mit Kant begonnenen Revolution der Philosophie: «wir wollen beide verhindern, daß nicht das Große, was unser Zeitalter hervorgebracht hat, sich wieder mit dem verlegnen Sauerteig vergangner Zeiten zusammenfinde». Gemeinsam, so Schellings Anspruch, müsse man weiterhin der ganzen bisherigen Verfassung der Welt und der Wissenschaft den Kampf ansagen (Br I, 20 f.). Genau wie Hegel stets auf seine noch unausgereiften Gedanken verwies, so akzeptiert der schon sehr früh mit bemerkenswerten Publikationen hervorgetretene Schelling in

einem Brief vom 21. Juli 1795 das kritische Urteil Hegels und kündigt Korrekturen an (Br I, 28 f.). Hier sprechen Gleichgesinnte, die sich einem hohen Anspruch verschrieben haben und sich in ihrer intellektuellen Kompetenz wechselseitig anerkennen. Schelling hielt Hegels Sicht für so wichtig, dass er schließlich 1796 an den Freund die klare Forderung richtete, sich endlich auch öffentlich an die gute Sache anzuschließen (Br I, 35 f.).

5. Der ‹theologisch-Kantische Gang› unddie ersten intellektuellen Herausforderungen

Die angemessene Erschließung von Hegels Tübinger Arbeiten vor dem Hintergrund der philosophischen Konstellation Anfang der 1790er Jahre war schon für Rosenkranz eine gewaltige Herausforderung. Die ersten oft ungeordneten Positionierungen lassen in manchen Komponenten bereits eine eigenständige Denkweise erkennen, ungeachtet aller inhaltlichen und terminologischen Unsicherheiten. Die mit Blick auf die in Frankreich begonnene politische Formierung einer modernen Ordnung geführten Kontroversen um die Transzendentalphilosophie Kants und die Rousseauschen Gedanken über Religion und Volkserziehung bilden den Hintergrund für Hegels Studium. Die Genese seines Denkens in dieser ‹konstellatorischen Dynamik der Debatte im Stift›[113] zu rekonstruieren – die Philosophie hatte sowohl im württembergischen Tübingen als auch im thüringischen Jena Siebenmeilenstiefel angezogen – verlangt nach einem indianischen Fährtenleser oder einem Sherlock Holmes auf der Suche nach winzigen Spuren und geistigen Fingerabdrücken. Eine schmerzliche Lücke bildet das Fehlen sowohl der Papiere zu Kants Kritizismus als auch der Studien zu Platon und Aristoteles, zu Locke, Hume, Montesquieu und zu Rousseau, Spinoza und Friedrich Heinrich Jacobi. Ebenso gelten die schriftlich fixierten Überlegungen aus den Jahren 1792 und 1793 zu den Religionsschriften von Fichte und Kant, die Hegel nachweislich

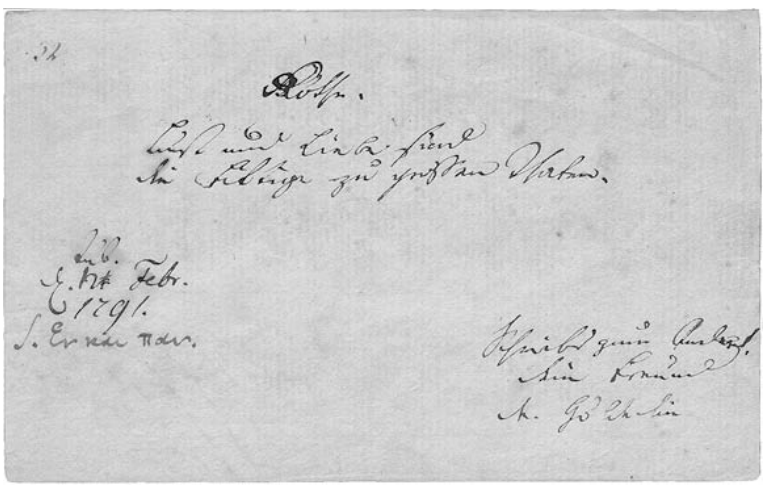
sofort nach Erscheinen gelesen hat, als vermisst. Die vorhandenen Texte, oft zu Unrecht als Teil der ‹theologischen Jugendschriften› angesehen, vermitteln hinsichtlich der Themenfelder ein beschränktes und einseitiges Bild. Für das erheblich breitere Interessenspektrum finden sich kleine Fingerzeige in den *Tübinger Fragmenten*. In dieser Morgenstunde des Hegelschen Denkwegs bleibt manches noch im Dunkeln und im Zwielicht.



Eintragung in Hegels Stammbuch von Georg Friedrich Fallot: Hegel als ‹der alte Mann›

Die Rede vom ‹theologisch-Kantischen Gang› ist doppeldeutig und spielt auf die Kontroverse zwischen der Tübinger supranaturalistischen Theologie (Storr, LeBret, Flatt, Süskind, Gottlob Christian Rapp) und Kant an, aber auch auf die Versuche, die Tübinger Dogmatik mit der kritischen Philosophie zu verbinden. Nach der durch den Kreis um Diez und Niethammer repräsentierten *ersten* Generation von philosophischen Rebellen begann jetzt der intellektuelle Aufstieg der *zweiten* Generation mit ihren Matadoren Hölderlin, Hegel und Schelling.[114] Zeitgleich eröffneten Fichte und Kant mit ihren Religionsschriften und die entsprechenden Verteidigungsstrategien der Tübinger Theologen eine neue Phase, sodass sich die drei Freunde vor einer veränderten Herausforderung wiederfanden. Hegel in seinem langsamen, alles

gründlich prüfenden Naturell, von seinem Kommilitonen Fallot als der ‹alte Mann mit Stock› karikiert, bestand auf Genauigkeit in der Prüfung statt Überstürzung. Er steht vor einer schier unüberschaubaren Verflechtung von Positionen mit verschiedenen Frontlinien, wie etwa der Streitsache zwischen den Protagonisten der Tübinger Theologie und den Vertretern einer natürlichen Religion bzw. Volksreligion, den Kontroversen zwischen Tübinger Supranaturalisten und den Kant-Evangelisten wie Diez oder den Kant-Fortsetzern Reinhold[115] und Fichte. Die unscharfe Rede von der ‹Anwendung› des Kantischen Prinzips (Br I, 23 f.) könnte eine Reaktion darauf sein. Die Ideen von Rousseau und Kant werden für das Programm einer tiefgreifend reformierten subjektiven Religion für relevant erachtet, die eine Volksreligion ist. Sie «geht Hand in Hand mit der Freyheit».[116]



Eintragung in Hegels Stammbuch von Friedrich Hölderlin

Hegels intellektuelles Vermögen blitzt auf, die Ansätze verraten schon das unverwechselbare Gesicht des Denkers. Allerdings konnten nur enge Freunde und Vertraute den künftigen Hauptakteur der intellektuellen Szene schon erkennen, Hölderlin und Schelling. In Anspielung auf Schiller hielt Schelling seinen Freund für berufen, ‹vollends die letzte Tür des Aberglaubens zu verrammeln› (Br I, 21), einen gewichtigen Beitrag beim Ausjäten des ‹alten Unkrautes› zu erbringen (Br I,

13). Mit dem Wort «Verrammeln» spielt Schelling vielleicht auf Schillers *Rousseau*-Gedicht an: «Nacht und Dummheit boshaft sich versammeln,/Deinem Licht die Pfade zu verrammeln».[117] Das Tübinger Dreigestirn sah sich vor die enorme Aufgaben gestellt, einer der einflussreichsten Strömungen der evangelischen Theologie Paroli zu bieten, der Storrschen Schule des Supranaturalismus. Diese Auseinandersetzung erfolgt bei Hegel unter der Maßgabe: *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten*, so die Überschrift eines seiner Fragmente. Auch kennt Hegel das aus der Sturm-und-Drang-Periode stammende Schiller-Gedicht *Die Götter Griechenlands* mit dem ketzerischen Satz «Da die Götter menschlicher noch waren,/waren Menschen göttlicher»[118] wie auch das prometheische Glaubensbekenntnis Goethes mit seiner Schmähung des Kinderglaubens. Schließlich wird Rousseau, der im Menschen kein mit Erbsünde beladenes, sondern ein frei geborenes und gutes Wesen sieht, der eine tiefgründige Kritik an Zivilisation, Gesellschaft und Politik vorlegt, in einem Atemzuge mit dem als Atheisten verschrienen Spinoza, dem eine theologische Moralbegründung ablehnenden Shaftesbury und Kant herausgehoben (GW 1, 142). Welche Sicht auf die Religion, speziell auf die christliche Religion, vertritt der Tübinger Hegel aber nun? In welcher Weise erfolgt eine Kritik des Christentums als objektiver Religion, und in welcher Form wird der Gedanke einer natürlichen Religion, einer Volksreligion im republikanischen Sinne aufgegriffen?

Ähnlich schwierig gestaltete sich die Tübinger Herausforderung angesichts der Rezeption von Kant und des Kantianismus seitens der Theologen und deren Reaktionen auf Kant und Fichte in Form eines ‹neuen Kantisch-philosophischen Supernaturalismus› à la Reinhold. Letzteres veranlasste Hegel zur Verteidigung wie zur Kritik einzelner Lehrstücke der Kantischen Philosophie. Dem Lessing- und Jacobi-Leser[119] war Spinozas Monismus als eine mit Kant ernsthaft konkurrierende Konzeption vor Augen, zumal Professoren im Stift wie Flatt und LeBret diese ‹Spinozisterei› als Atheismus diskreditierten. Den legendären Lessing-Satz: «Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich – *hen kai pan! Ich weiß nichts anders*», zitiert

Schelling fast wörtlich in einem Brief an Hegel (Br I, 22); und auch dem Hölderlin-Eintrag in Hegels Stammbuch ist das *hen kai pan* angefügt (Br IV/1, 136). 1790 könnte durch Hölderlins und Hegels Lektüre von Wilhelm Heinses *Ardinghello*[120] und Jacobis *Spinoza*-Büchlein die Denkfigur des Eins und Alles virulent geworden sein. Mit essentiellen Komponenten im Spektrum der verschiedenen Positionen, mit der Verästelung der Problemlagen und mit Kontroversen innerhalb wie außerhalb des Stifts war Hegel vertraut. Offenkundig gerät der im 22. und 23. Lebensjahr stehende Stiftler zunehmend in stürmisches Fahrwasser.

Hegel war ‹ein langsam sich ausarbeitender, gediegener Geist, wo jeder Gedanke erst die mannigfaltigste Umhüllung sprengen muss, um licht hervorzutreten, der dann aber auch mit desto energievollerer Zähigkeit festgehalten und dauernd verfolgt wird›.[121] Die Kontinuität zäh weiterverfolgter Gedanken wie Probleme zeigt sich, wenn man die fragmentarischen Überlegungen aus Tübingen mit den ersten eigenständigen und spektakulären Publikationen in Jena vergleicht, die schon in ihren Titeln einige Orientierungspunkte für den ‹theologisch-Kantischen Gang› im Tübinger Irrgarten bieten. Es geht um die miteinander verbundenen Fragen nach den Leistungen und Grenzen der Transzendentalphilosophie, um thematische Hauptstränge, um die sich herauskristallisierenden roten Fäden Hegelschen Denkens. Von den miteinander verbundenen Themenfeldern her soll die Annäherung an Grundzüge der Tübinger Position versucht werden. Sie dienen als Navigationshilfen für die Lektüre: erstens das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie; zweitens die ‹Mißhandlung der Natur› und die Beziehung zwischen Dualismus und Monismus; drittens die teuflische Herausforderung des Skeptizismus; viertens die Beziehungen zwischen Moralität, Naturrecht, Staat und Geschichte in Hinsicht auf die Selbständigkeit der verschiedenen Lebenssphären in der modernen Welt; fünftens das Themenfeld Metaphysik – Logik – Epistemologie.

6. Grundzüge der intellektuellen Erkundungsgänge

1. Christentum und Volksreligion

In den fünf Jahren von 1788 bis 1793 stand eine breite Palette von Themen auf dem theologischen Lehrprogramm – von Storrs Vorlesungen über dogmatische Theologie (nach den Kompendien von Christoph Friedrich Sartorius und Samuel Friedrich Nathanael Morus) über Flatts Kurse zur Moraltheologie, zur christlichen und philosophischen Gotteslehre, zu Kants *Prolegomena* und *Kritik der reinen Vernunft*[122] bis hin zu LeBrets Vorlesungen über Kirchengeschichte und theologische Polemik. Dazu kamen Rapps und Bardilis Repetitorien.[123] Hegel beginnt eine scharfe und unmissverständliche Attacke gegen einige Kernpositionen des Supranaturalismus, um den ‹Unfug des Räsonierens aus der Heiligkeit Gottes zu beenden›, um die ameisen-eifrige Kompendientheologie «aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen», um der ‹alten Manier des dogmatischen Beweisens, der theologischen Logik und ihren Dogmen von Offenbarung, Wunder und Vorsehung die Stirn zu bieten› (Br I, 17). «Wie viele Dinge waren vor 30 Jahren Kezereien, die es heute nicht mehr sind» (GW 1, 121). Hier spielt Hegel mit großer Wahrscheinlichkeit auf Rousseau an, der die Offenbarungsreligion heftig angegriffen hatte und für eine ‹natürliche Religion› eintrat, dessen *Émile* und *Contrat Social* eben 30 Jahre vorher, im Jahre 1762, öffentlich verbrannt wurden.[124] Indem jedoch die «Champions der Orthodoxie»[125] in ihrer Verteidigung gegen «die Riesen», die sie angriffen – Spinoza, Rousseau, Kant –, deren Begriffe aufnahmen, trugen sie ungewollt zum Bekanntwerden der neuen Gedanken bei. Ein treffliches Beispiel hierfür bot die von Schelling mitgeschriebene Polemikvorlesung von LeBret, die Hegel mit großer Sicherheit hörte, zumal er, zusammen mit anderen, im Juni 1793 eine Dissertation von LeBret zu verteidigen hatte.[126] LeBrets Kritik zielt auf Spinoza, Hume, Shaftesbury, Rousseau und Kant, Autoren, auf die sich Hegel in den *Tübinger Fragmenten* hinsichtlich der Religionsfrage zustimmend bezieht.[127] Einige der von dem Theologen angegriffenen Argumente Rousseaus

wird Hegel in seiner Kritik an der in Tübingen vermittelten christlichen Lehre geltend machen – ‹die Hochachtung für Tugend und Moralität bei Spinoza, Shaftesbury, Rousseau und Kant› (GW 1, 142). In zarter Differenz zur harschen Polemik Schellings wird Hegel später seine klassische Formulierung von der listig-schlauen Vernunft ins Spiel bringen: Unter dem ‹kritischen Bauzeug, das die Theologen zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeischaffen›, das «sie dem Kantischen Scheiterhaufen entführen, um die Feuersbrunst der Dogmatik zu verhindern, tragen sie aber wohl immer auch brennende Kohlen mit heim; – sie bringen die allgemeine Verbreitung der philosophischen Ideen» (Br I, 17). Dies trifft ebenso auf Storrs wie auf Flatts Kant-Kritik und auf die öffentliche Flatt-Märklin-Debatte zu.[128] Die Kant-Widersacher lieferten durchaus bemerkenswerte Argumente wie die skeptischen Einsprüche gegen Kant und Reinhold seitens Flatts, eines ‹Selbstdenkers› (Fichte), eines der ‹scharfsinnigsten und liberalsten Bestreiter der Kantischen Philosophie›, wie Rosenkranz festhält.[129] Diese Debatte erhält Gewicht für den eben nicht von der ‹Kantomanie› infizierten Hegel, dem es um einen ausgewogenen, differenzierten Blick auf die Kantische Denkungsart zu tun war und der eben nicht, wie die Kantianer und die Supranaturalisten, mit Nervosität und Bangen auf die Ankunft der Postkutsche aus Königsberg wartete, wie Friedrich Schlegel ironisch anmerkte.

Folgende Hauptkomponenten bilden Hegels Stellungnahme zur Tübinger Dogmatik: Erstens liegt ein Herzstück der supranaturalistischen Lehre in der Ablehnung der aus der Natur geschöpften Überzeugungsgründe für das Dasein Gottes, im Dogma einer *über-natürlichen* (*supra-naturalen*) Offenbarung, die sich prinzipiell nicht auf Vernunft gründet, sondern auf den Glauben an eine unmittelbar von Gott herkommende übernatürliche Mitteilung, eine Botschaft, die von Jesus Christus als dem göttlichen Gesandten sowie von den Aposteln und Evangelisten überbracht wurde und in Gestalt der Heiligen Schrift vorliegt. Die Storr-Schule will den ‹historischen Beweis› mittels Offenlegung des ‹grammatisch-theoretischen Sinns der Aussprüche Jesu und seiner Apostel› und besonders mittels «historisch erweislicher Zeichen und Wunder» führen.[130]

Nirgends wird, laut Hegel, so ‹getreulich als im Stift das alte System fortgepflanzt› (Br I, 12). Diese historio-theologische Legitimation der Existenz Gottes[131] richtet sich sowohl gegen die ethisch-theologische Argumentation von Kant als auch gegen die rationalistischen Verständnisse der Vernunftreligion.[132] Bei Hegel hingegen konstituiert die Vernunft aus sich selbst die Prinzipien; darin liegt die Umkehrung des Storrschen Primats der historischen über die vernünftigen Gründe.[133] Die supranaturalistische Theologie laufe der Autonomie der Vernunft zuwider, die Befugnis solle im Himmel ihren Ursprung haben im Sinne einer gegebenen Offenbarung. Die Kritik an einer solchen Religion – von Hegel später als *positive Religion* bezeichnet – kristallisiert sich als durchgängiges Thema bei dem jungen Denker heraus.

Zweitens wird ein weiterer Baustein der Theologie angegriffen, die Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur, von der Erbsünde, des ‹Verkauftseins an die Sünde des Fleisches›, ein Erzdogma, dem Hegel im Geiste Rousseaus entgegentritt, indem er dessen Diktum von der unzerstörbaren Güte der menschlichen Natur und des frei geborenen Menschen aufnimmt. Heiligkeit oder Unverdorbenheit seien mit der sinnlichen Natur unvereinbar – in diesem Dogma der angeborenen Verderbnis sieht Hegel ein pures theologisches Vorurteil, einen Ausdruck der Erniedrigung des Menschen und heuchelnder Demut. Die theologische Herabstufung der Natürlichkeit und Sinnlichkeit des Menschen zementiere den Dualismus von Geistigem und Sinnlichem und generiere eine Form der *Misshandlung der Natur*.

Drittens steht die Freiheit des Willens in der Offensive gegen die Versöhnungslehre – Christus als Träger der Sünden der Menschen – im Vordergrund. Diese Lehre deklariert die ‹Nichtswürdigkeit des Menschen›, ihm werde der Wert abgesprochen, durch *eigene* Handlung Verantwortlichkeit zu besitzen. Die ‹abgeschmackte Vorstellung›, Christus habe selbst die Strafe der ganzen Welt auf sich genommen und in seinem Leiden ausgestanden, führe dazu, den Menschen Schuld wegen *fremder* Verdienste zu erlassen – die ‹stellvertretende Genugtuung›.[134] Ein freier Bürger einer Republik fordere, laut Hegel, für sein freies Tun keine Belohnung. Die leidende Menge

im Zustand der Unterdrückung, die einst frei war und jetzt in Ketten liegt, akzeptiere keinen blinden Gehorsam und keine Vertröstung aufs Jenseits, sondern leiste Widerstand, verlange Veränderung im Diesseits.

Viertens rückt in der Auseinandersetzung mit dem neuen ‹Kantisch-philosophischen Supernaturalismus› (Reinhold), der aus den Trophäen des Kritizismus ein neues System des Dogmatismus bauen will (Schelling), die Aufnahme Kantischer Muster seitens der Tübinger Theologie ins Zentrum. Die Anpassungsstrategie der Tübinger Dogmatik in Bezug auf Kants Moraltheologie[135] kann exemplarisch am Repetenten Rapp demonstriert werden, bei dem Hegel Kurse besuchte und dessen Auffassungen ein bemerkenswertes Hybrid von Storrianismus und Kantianismus darstellen, eine Legierung zwischen den dominanten supranaturalistischen Kernthesen und den Kantischen Lehrstücken. Schelling spottete darüber: Einige Ingredienzien würden aus Kant herausgenommen und eine theologische Suppe gekocht; alle möglichen Dogmen würden bei Storr und Rapp zu «Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt».[136] In seiner Abhandlung *Über die moralischen Triebfedern, besonders der christlichen Religion*[137] ‹schließt› Rapp dann vom Gesetz auf den Gesetzgeber in Gestalt eines höchsten Wesens, laut Hegel eine Schlussart des Unfugs. Der *deus ex machina* springe hervor, «das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt!», wie Schelling schreibt. (Br I, 14). Hier kommt die Affinität von christlicher Offenbarungstheologie und Kantischer Postulatenlehre zum Vorschein, die eine Gemeinsamkeit im bloßen Annehmen und bloßen Versichern haben. Es zeigt sich die Strukturähnlichkeit zwischen *belief* und *faith*, den zwei Bedeutungen im Englischen von ‹Glauben›, sowie die Nähe von Dogma und Postulat. Der ‹Tübinger praktischen Vernunft› habe, Hegel zufolge, «unstreitig Fichte durch seine ‹Kritik der Offenbarung› Tür und Angel geöffnet».[138] Wie die ‹theologische Logik› räsoniere der Kant-Anhänger, wenn auch mäßig, «aus der Heiligkeit Gottes» und trage damit zur Restauration der alten Beweisart der Dogmatik bei (Br I, 17).



Immanuel Kant

Anhand von Hegels Tübinger Abschlusspredigt vom 16. Juni 1793 kann die komplizierte Beziehung zu Kant weiter erhellt werden, besonders zu dessen kurz zuvor publizierter *Religionsschrift*, auf die Hegel sowohl hinsichtlich der Terminologie als auch der verwendeten Bibelstellen eingeht. [139] Im Zentrum steht dabei das berühmt gewordene Bild vom *Reich Gottes*[140] als Innerlichkeit, nicht als sichtbare Kirche oder positive Religion, sondern als *unsichtbare Kirche*, als ein Reich der Moralität, dessen Bürger man nicht durch äußerliche Vollzüge wie Subordination, Fetischdienst, Aber- bzw. Wunderglaube werde, sondern, so Hegel mit Kant, durch die

Herstellung einer Übereinstimmung von Reden und Handeln im Leben gemäß dem Sittengesetz. Jedoch springt die Zweideutigkeit von Kants These, dass die Erkenntnis aller Pflichten göttliche Gebote seien, ins Auge, die behauptete unzertrennliche Vereinigung von christlicher Religion und Moral. Hegel setzt sich schrittweise von der Kantischen Entgegensetzung der theoretischen und praktischen Vernunft ab, von dessen Rede über ‹den Nachteil der Vernünftelei für die Moralität›. Im Zusammenhang damit beginnt er, die Einschränkung der Erkenntnis auf regulative Prinzipien in Frage zu stellen. Seine Auslegung des Diktums vom Reich Gottes – bezeichnenderweise vermeidet Hegel Luthers Übersetzung «Himmelreich» – als ‹inwendig in euch› tendiert zur Proklamation eines Bundes freier Wesen, verbunden mit der Absicht der Erziehung des Menschengeschlechts, einer Volkserziehung, welche die Menschen zu Bürgern dieses Reiches bilden kann. Hegel zielt mit diesem Gedanken von Bildung und Volkserziehung implizit auf eine diesseitige und monistische Weltsicht.[141]

Noch kann Hegel keine klare Konturierung hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Philosophie, von Glauben und Wissen anbieten, obschon er bereits die für die Kant-Interpretation substantielle Unterscheidung von Vorstellung (Phantasie) und Begriff vornimmt. Zur Überwindung des Tübinger Supranaturalismus stellt er der objektiven Religion, dem alten Sauerteig des Katechismus, den noch unausgereiften Gedanken einer lebendigen, subjektiven Religion als Sache des Herzens und Triebfeder des Handelns entgegen. Dabei versucht er immer stärker die Rousseauschen und Kantischen Positionen von *religion civile* und allgemeiner Vernunftreligion zu verknüpfen.[142]

2. ‹Wir sind zu weit von der Natur entfernt›:Moralität – Natur – Monismus

Hegel diagnostiziert bereits in Tübingen eine zu große Entfernung zur Natur; es gehe aber darum, die Macht der Natur anzuerkennen. So sehr wir die legitime Relevanz des Geistigen, des Gesetzes der Vernunft hervorheben müssen, ‹so sehr müssen

wir bei Betrachtung des Menschen überhaupt und seines Lebens seine Sinnlichkeit, seine Abhängigkeit von der äussern und innern Natur – von dem was ihn umgibt, und in dem er lebt, und von den sinnlichern Neigungen in Anschlag bringen› (GW 1, 84 f.). Sowohl äußere wie innere Natur dürfen nicht als ‹formloser Klumpen›[143] verstanden werden. Die Vernunft durchdringe ähnlich wie das Gewürz ein gutes Essen, in dem es den Geschmack des *Ganzen* bestimmt, wie das Licht, das die *ganze* Natur durchdringt, allerdings nicht wie eine Substanz vormaliger Metaphysik, sondern die Vernunft ‹bricht sich wie das Licht in jedem Gegenstand verschieden› (GW 1, 85). Gegen die kalte Subsumtion des Verstandes stehen die ersten Spurenelemente eines ganzheitlich-monistischen Ansatzes, verbunden mit der Idealisierung des antiken Griechentums und einer auf Rousseau und Schiller rekurrierenden Natursicht. Das bildet den Hintergrund zu seiner Kritik am Dualismus der neuzeitlichen Weltsicht mit dessen Attitüde der Unterwerfung der Natur.

Die Aufklärung durch die Bildung des Verstandes bleibt ungeachtet ihrer Defizite für Hegel unverzichtbar. Die neuzeitlichen Naturwissenschaften, die Hegel in Stuttgart und Tübingen eifrig studiert, gelten ihm zeitlebens als notwendige Grundlagen für ein zu entwickelndes neues philosophisches Verständnis der Natur – ohne den trennenden, analysierenden Verstand gebe es keine Vernunft. Für den mathematisch und naturwissenschaftlich versierten Hegel sind die Tübinger Lehrveranstaltungen von Pfleiderer, einem anerkannten Experten, zur Mathematik und Naturlehre von immenser Relevanz.[144] Hier werden sowohl die traditionellen als auch die modernen mathematischen wie naturwissenschaftlichen Theorien vorgetragen; die Palette reicht von Euklidscher Geometrie bis zu Kepler, Isaac Newton und Leonhard Euler, von der Differential- und Infinitesimalrechnung bis zur Mechanik, von der Wärmelehre bis zur Optik.[145] Jedoch bietet dieser mathematisch-physikalische Verstand eine unzureichende, nur ‹kalte› Erkenntnis. Dieser ‹*entgötterten Natur*› (Schiller) wird ein griechisches Ideal entgegengestellt; später gebrauchen auch Schiller wie Wilhelm Hauff das Bild vom ‹kalten Herz› (GW 1,

93). Das streng geometrische und physikalische Verfahren führt zu einem fatalistischen Determinismus – diesen Gedanken konnten die Stiftler in der siebten Beilage des *Spinoza-Büchleins* von Friedrich Heinrich Jacobi lesen. Das spinozistische *deus sive natura* vermag als Argument gegen die dualistischen Konzeptionen der Trennung von Geist und Natur in Anschlag gebracht zu werden. Solch Dualismus degradiere, Hegel zufolge, ‹den Hain (lucus) zu einem Haufen Holz›, den ‹Tempel zu einer Steinmasse› (GW 1, 124). «Alle jene Blüthen», so Schiller, «sind gefallen/von des Nordes winterlichen Wehn.» Die entgötterte Natur gleiche dem «todten Schlag der Pendeluhr».[146] Von jenem ‹lebenswarmen Bild› bleibe in der Kälte der Gesetzes- und Verstandeswelt nur ‹das Gerippe der Schatten zurück›. Und Hegel: Der «balsamische Athem der Natur» sei «von der Erde entflohen» (GW 1, 112). An Schiller anschließend notiert er später am Rande des Fragments: *wir sind zuweit von der Natur entfernt*.[147]

Hölderlins frühe Hymnen atmen denselben Geist der Sehnsucht nach dem mit der Grazie der göttlichen, ewigen Natur gesegneten ‹beß'ren Land›,[148] verknüpft mit dem Funken der Hoffnung: «Was zum Raube sich die Zeit erkohren,/Morgen steht's in neuer Blüthe da».[149] Und nicht zufällig haben sowohl Schiller als auch Hölderlin Rousseau, dem Verehrer der ‹stillen Natur›, ein Gedicht gewidmet. Hegels Übersetzungsversuche des Platon sind leider verschollen. Hinweise gibt es auf seine Arbeiten zu den Dialogen *Phaidon*, *Symposion*, *Phaidros*, *Politeia*, *Theaitetos, Apologie, Nomoi, Menon* und *Timaios*.[150] Für das Verständnis des Menschen und der Bestimmungsgründe seines Willens werden Vernunft und Sinnlichkeit, Moralgesetz und Glückseligkeit gleiches Recht zugebilligt. Es gerate oft aus dem Blick, dass der Mensch «ein aus Sinnlichkeit und Vernunft zusammengesetztes Wesen ist» (GW 1, 78). Dies schließt die Kritik sowohl an den Glückseligkeitskonzeptionen der Aufklärerei, den herumschnatternden ‹Marktschreiern der empiristischen Universalmedizin› (GW 1, 98) als auch an Kant ein.[151] Außer der reinen Achtung vor dem Sittengesetz müssten die sich auf die Sinnlichkeit beziehenden Triebfedern Berücksichtigung finden.

Unter Missachtung der Natürlichkeit, von Glück und Wohl folge der Sturz in die kalte, spitzfindige Berechnung, in welcher der bloß räsonierende Verstand, der nur nach der Pflicht ruft, das Glücklichwerden unvermeidlich herabstuft. Mit Bezug auf Schillers Forderung nach einer ‹sanfteren Menschlichkeit› plädiert Hegel dafür, ‹sanftere Tinten der Menschlichkeit und Güte in das Gemälde zu bringen› (GW 1, 86) und gegen die christliche Freudlosigkeit den Götterfunken des Elysiums wieder zu entzünden, den ‹sanften Flügel der Freude› in Bewegung zu bringen.[152] Die griechischen Götter schauten mit heiterer Freude auf die Menschen, in ihren Tempeln klang das Lachen, und Ganymed lud lustig zum Becher ein. Der Mensch muss sich nicht wegen Freude und Fröhlichkeit vor der Religion schämen. Hegel erinnert an die dem Weingott Bacchus gewidmeten Feste der Griechen und an die Küsse: Nur der Verächter des Sinnlichen meide den «Umgang mit Frauenzimmern», ‹weil er da fürchtet, eine leise Berührung irgendeines Mädchens möchte ein entzündendes Feuer durch seine Adern giessen› (GW 1, 98).

Gegen die objektive Religion der Kompendientheologie, die Hegel mit dem Naturkabinett aus toten Pflanzen und Tieren vergleicht (GW 1, 88), stellt er erstens die natürliche und lebendige Religion nach Rousseau, die sich auf Herz und Gewissen stützt, sowie zweitens die griechische Phantasiereligion. Die Volksreligion, so eine Schlüsselstelle des jungen Intellektuellen, «geht Hand in Hand mit der Freyheit». Die objektive Religion hingegen «will die Menschen zu Bürgern des Himmels, deren Blik immer aufwärts gerichtet ist, erziehen, und darüber werden ihnen menschliche Empfindungen fremd».[153]

3. Die ‹Partei der Pyrrhoniker› und das ‹Tor des Zweifels›

Im wunderschönen buddhistischen Daisen-in-Tempel in Kyoto findet sich ein *Tor des Zweifels*. Durch ein solches muss wohl der junge Hegel hindurchgegangen sein. Hautnah erlebte er die Renaissance des Skeptizismus und Pyrrhonismus mit.[154] Rosenkranz plädiert mehrfach und vehement für die

herausgehobene Relevanz des Prinzips der strengen, unvoreingenommenen, echten skeptischen Prüfung für den Entfaltungsprozess von Hegels Philosophie. Ohne diese oft zu Unrecht als Randfigur betrachtete Auseinandersetzung mit der Renaissance des Skeptizismus in den 1790er Jahren, speziell mit den Gedanken des Pyrrhonismus und Kants skeptischer Methode, fehlt eine Kernkomponente im Denken des jungen Hegel. Sein unverwechselbares Verständnis von Negativität gehört *ohne Zweifel* zu den Dreh- und Angelpunkten bei der Herausbildung seiner Philosophie. Der Name Sextus Empiricus steht seit der Tübinger Zeit als Sinnbild für die Exklusivität von Hegels absolutem Idealismus der Freiheit. Die kritisch-skeptische Achse im Denken des jungen Hegels gewann an Auftrieb durch die Beschäftigung mit Fichtes Replik auf Leonhard Creuzer und Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus), durch die Kritik an den Philosophien aus oberstem Grundsatz über die Frankfurter Parallellektüre von Platon und Sextus bis hin zum Jenaer *Skeptizismusaufsatz* und kulminierte schließlich im Projekt der *Phänomenologie des Geistes* als einem *sich vollbringenden Skeptizismus*. Damit kommt Hegel ein maßgeblicher Anteil an der Skeptizismusdebatte als einer oft vernachlässigten Dimension der nachkantischen Philosophie zu. Diese aufsehenerregenden, hitzig geführten Kontroversen sind ein entscheidender Motor in der atemberaubenden Entwicklung von Hegels Philosophie in den innovativen Jahrzehnten vor und nach 1800.[155] Besonders Schulze spielt eine beeindruckende Rolle als *agent provocateur*, als Widerborst der Arrivierten, vor allem durch seine mitunter gewichtigen Einsprüche gegen Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel. Schulze zwang Fichte und Hegel zur tieferen Prüfung ihrer Entwürfe und nötigte sie zur Korrektur ihrer Grundlegungsstrategien. Der Grundstein für Hegels eigenständige Herangehensweise an die skeptische Herausforderung wurde im Stift gelegt. Dem jungen Oppositionellen muss die Denkungsart des Skeptischen imponiert haben, sowohl das pyrrhonische Verfahren als auch die skeptische Methode Kants, die ‹allein und wesentlich der Transzendentalphilosophie wesentlich eigen ist›, [156] zwei Formen des Antidogmatismus *par excellence*. Die Tübinger Theologen und wolffianisch geprägten Philosophen

hatten die Bedrohung seitens dieser rebellischen Positionen, seitens der Fürsprecher des Negativen, seitens der Advokaten des Teufels speziell für den christlichen Glauben zu fürchten und bekämpften deshalb die von Sextus und Kant vorgetragene Kritik der Gottesbeweise heftig. Theoretische Vorurteilslosigkeit und Unbefangenheit wird angesichts der Frage nach Gott sogleich als Atheismus gescholten (Ros 38).[157] Mit den ‹glühenden Kohlen› des Kantischen Scheiterhaufens schleppten die Skepsisbekämpfer unter den Theologen auch diejenigen des scharfzähnigen, diabolischen Pyrrhonismus mit ein. Paradoxerweise avanciert das Stift damit zu einer Brutstätte der gotteslästerlichen Skepsis.

Einen ersten Zugang öffnete die umfängliche und gründliche Beschäftigung mit der Geschichte der antiken und modernen Philosophie.[158] Von maßgeblichem Gewicht war das Selbstverständnis des Pyrrhonikers nicht als lethargischer Zweifler, sondern als strenger, unvoreingenommener, das Für und Wider gründlich abwägender Sucher, Späher und Prüfer, ganz in der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Wortes ‹Skepsis›[159] Humes Charakteristik des Skeptikers als vorsichtiger, abwägender, sorgsam prüfender und kritischer Denkertypus trifft voll und ganz auf Hegel zu. Das Prinzip der Isosthenia – jedem Urteil kann ein gleichwertiges Urteil entgegengestellt werden – nötige zur Urteilsenthaltung. Dieses isosthenisch-antinomische Motiv war in seiner Kernstruktur Hegel auch über Platons *Parmenides* und über Aristoteles bekannt. Die implizit oder explizit präsente Denkform der Isosthenie, der Antinomie, wird später für Hegels Konzeption von Negativität und Widerspruch konstitutiven Wert gewinnen.

Der zweite Zugang ist mit dem Namen des Professors Gottfried Ploucquet verbunden, der zwar in Hegels Universitätsjahren nicht mehr selbst lehrte, dessen Denken hinsichtlich Skepsis und Logik aber weiterhin präsent war. Das lag zum einen an seinen zwei Abhandlungen über den Pyrrhonismus, die *Disputatio de Epoche Pyrrhonis*, in welcher er das skeptische Vorgehen als in *via investigationis* beschreibt und die Gedanken von Antinomie und Äquipollenz heraushebt, sowie die Streitschrift gegen die bei Sextus vorfindlichen Gründe gegen die Existenz Gottes.[160] Auf ihn beriefen sich zwei aus dem Stift hervorgegangene Denker in

für Hegel bedeutsamen Beiträgen: der Göttinger Theologe Stäudlin mit seiner ersten deutschen Gesamtdarstellung *Geist und Geschichte des Skepticismus* und Niethammer mit seiner ersten Teilübersetzung der *Pyrrhonischen Hypotyposen* ins Deutsche, seiner ersten Veröffentlichung nach dem Tübinger Studium. Schon angesichts der Liste studentischer Arbeiten (*Specimina*), die eine erhebliche Anzahl von Studien über den alten und neuen Skeptizismus enthält, sind die Indizien für eine beachtliche Relevanz des Skeptizismus im Stift schlagend.

Ein drittes Zugangstor war das Kennenlernen der Philosophie Humes, der Kant mit seinen skeptischen Einreden einst heftig aus dem dogmatischen Schlummer gerissen hatte. Durch Abel hatte der junge Hegel bereits Kenntnis von den Widersachern Humes, von den schottischen Common-Sense-Philosophen (Reid, Beattie) und deren deutschen Anhängern (neben Abel besonders Feder). [161] Fast drei Jahrzehnte später wird Hegel in Humes Position, dass in der Wahrnehmung keine Notwendigkeit und Allgemeinheit liegt, einen ‹ganz großen Gedanken› sehen (GW 30/1, 179).

Über dem vierten Zugangstor steht der Name des erklärten Antiskeptikers Flatt. Das argumentative Potential der pyrrhonischen Motive kann anhand der für Hegels Tübinger Zeit wichtigen Figur illustriert werden. In dessen scharfsinniger Kant-Kritik, in der Flatt-Reinhold-Kontroverse und in seinen Philosophievorlesungen zeichnet sich der supranaturalistische Dogmatiker Flatt in paradoxer Weise durch seine durchdachten skeptischen Einsprüche aus, speziell gegen die Philosophien von Kant und Reinhold. Damit hat er Hegels Distanzierung von bestimmten Lehrstücken der Transzendentalphilosophie befördert.[162] Drei Argumentationen von Flatt gegen Kant und Reinhold sollen im Folgenden knapp skizziert werden, alle drei von Relevanz für Hegel: Der erste Einspruch richtet sich gegen Kants These, nach welcher die Offenbarung zwar nicht bestätigt, aber auch nicht bestritten werden könne. In diesem Dahingestelltseinlassen erkennt Flatt ein pyrrhonisches Muster und proklamiert, dass die Frage nach der göttlichen Offenbarung nicht unentschieden bleiben könne. Kant tendiere, so der supranaturale Hieb, wie seine Vorväter Sextus und Hume zum

«skeptischen Atheismus».[163] Ein weiterer Einwurf Flatts zielt auf die Postulatenlehre, hinsichtlich Gott sei in Kants *Religionsschrift* von einer ‹problematischen Annahme› die Rede. Die Postulate – die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gott, Unsterblichkeit der Seele) – würden nur zum Behufe einer praktischen Vernunft angenommen, seien eine ‹bloß notwendige Hypothese›, seine Erklärung setze das Erklärende bereits voraus.[164] Flatt bemängelt die fehlende Kohärenz von theoretischer und praktischer Vernunft sowie die Grenzzieherei in der *Kritik der reinen Vernunft*. Die praktische Vernunft werde ‹vergebens ihre Flügel aufspannen und sich zum Übersinnlichen emporschwingen, wenn der theoretischen Vernunft diese Flügel vorher in der *Kritik der reinen Vernunft* beschnitten wurden›.[165] Die Objektivität der Ideen vermöge nicht begründet zu werden, sie bleibe *dahingestellt*.[166] Hier spricht der Vertreter des Glaubens im Sinne von *faith* (des religiösen Glaubens) gegen den Repräsentanten der ‹notwendigen Annahme› im Sinne des *belief*, Dogma versus Postulat. Spätestens seit dieser Debatte steht die Forderung im Raum, sich von der ‹Manier des Postulierens› zu lösen.

Anhand der Reinhold-Flatt-Kontroverse können die argumentativen Strategien der Kant-Kritik mit dem skeptischen Instrumentarium verdeutlicht werden. Ein ‹erster fundamentaler Satz›, so Flatts Anspielung auf Reinholds *Philosophie aus oberstem Grundsatz* und auf den zweiten Tropus des Agrippa, verbleibe entweder als ein bloß ‹problematischer Satz› und gerate in den unendlichen Begründungsregress oder er müsse blinden Glaubens angenommen werden. Reinhold versuchte die Kantischen Resultate systematisch aus einem höheren Prinzip abzuleiten. Das lässt an Schellings Wendung denken, dass Kant die Resultate gegeben habe, aber die Prämissen noch fehlten.[167] In seiner Grundsatzskepsis insistiert Flatt darauf, dass Satz und Gegensatz gleiche Geltung und zwei entgegengesetzte Schlüsse gleiche Bündigkeit besäßen; beide Sätze ließen sich gleich streng beweisen. Hinsichtlich Reinholds Vorstellungstheorie diagnostiziert er wiederum einen Erweis, der nur eine *Versicherung* darstelle; von subjektiver Nötigung könne auch hier nicht auf objektive Notwendigkeit eines von der Vorstellung

verschiedenen Objekts geschlossen werden.[168]

Hegel war jedenfalls, zumindest über die Flattsche Vorlesung, mit dem Versuch Reinholds, ein letztes, höchstes Prinzip, einen obersten Grundsatz zu bestimmen, früh vertraut und konnte sich in den pyrrhonischen Argumentformen üben. Und schon sehr früh befindet er sich in offenkundiger Distanz zu Reinholds Unternehmen, was Schelling später indirekt bestätigt: «Bei Reinhold's Versuchen, die Philosophie auf ihre letzten Prinzipien zurückzuführen, hat Dich Deine Vermutung, daß sie die Revolution selbst, die durch die Kritik der reinen Vernunft hervorgebracht war, nicht weiter führe, gewiß nicht getäuscht.»[169] Auf jeden Fall konnte der Student ein argumentatives Arsenal von Waffen gegen verschiedene Formen des Dogmatismus kennenlernen. Die noch ca. anderthalb Jahrzehnte dauernde Expedition durch den philosophisch-theologischen Dschungel glich in manchem dem Gang durch Dantes Hölle. Es traten neue Konzeptionen oberster Grundsätze ins Rampenlicht, neue Versicherungsunternehmen wurden etabliert, Teufelsapologeten, Todesspringer in den Glauben und Zirkelschmiede waren im Geschäft. Das Verfahren einer Immunisierung gegen die scheinbar tödlichen skeptischen Einsprüche war noch zu konzipieren.

4. Recht und Staat – Die ‹eine Republik›

Zum ‹Ideal des Jünglingsalters› gehört das Bild vom ‹freien Republikaner›, des selbstbewusst handelnden Menschen in einer vernünftig gestalteten Gemeinschaft von Freien. Eine solche Lebensform verlange eine republikanische Volkserziehung. Jeder Mensch, unabhängig von Kultur, Nationalität, Ethnie, Geschlecht, Religion etc., werde frei geboren, jedem komme das Recht eines freien Lebens zu. Nur sei das «Original» einer solchen Gestalt «von der Erde entflohen», so Hegels Rekurs auf den ‹Genius› der Antike, einer beschönigten antiken Polis-Ordnung bei Schiller und Hölderlin (GW 1, 112). Dieser Gedanke der Gleichheit und Brüderlichkeit war wohl einer der Gründe für das Interesse Hegels am Stoizismus, zum einen am Stoiker Epiktet, der als Sklave ein Sinnbild von Knechtschaft und Bildung darstellt.[170]

Zum anderen erhalten die Ideen des Stoikers Marc Aurel von der vollständigen Rechtsgleichheit und der Freiheit aller Bürger einen weltbürgerlich-universalistischen Zuschnitt: Der Polit wird Kosmopolit. Wir sind «alle Bürger Eines Staates. Die Welt ist Eine Republik, unter Einer grossen Regel, der Regel der allgemeinen Vernunft».[171] Dieses Denken des Einen, des Allgemeinen korrespondiert mit den kosmopolitischen Gedanken bei Schiller und in Hölderlins *Hymne an die Menschheit*. Diese ganzheitliche Perspektive bestimmt auch Hegels Sicht auf das Leben einer Gemeinschaft, das schon mit dem Terminus *Geist eines Volkes* bezeichnet wird. Dieser die Einheit eines Gemeinwesens ausdrückende Geist verbindet erstens in sich die verschiedenen Sphären des menschlichen Lebens, die sich als selbständige ausdifferenzieren, zweitens ist dieser Geist Resultat der Selbsttätigkeit des Menschen und drittens kommt dem Grad politischer Freiheit eine herausragende Bedeutung in diesem Ganzen zu. In Anlehnung an antike Muster hat dieser ‹Genius› als Geist eines Volkes die Zeitumstände, *Chronos*, zum Vater und die *Politeia*, die Verfassung, zur Mutter. Als Säugammen fungieren Religion, Kunst und Vernunft (GW 1, 111). Die außerordentliche Wertschätzung von Verfassungen wird sich als bleibendes Faible Hegels erweisen.

Das geschichtliche Gesamtgefüge von Moral, Religion, Kunst, Wissenschaft sowie den ‹bürgerlichen und politischen Verhältnissen› (GW 1, 147) präsentiert Keimformen für den späteren Geistbegriff und erste Ansätze zur Unterscheidung dessen, was später als *objektiver Geist* (Recht, Moral, bürgerliche und politische Strukturen, Geschichte) und als *absoluter Geist* (Kunst, Religion, Philosophie) gefasst wird. Im Rahmen dieses Ganzen gewinnen die miteinander verknüpften Teilsphären zunehmend an Selbständigkeit.

Schon der Tübinger Student plädiert massiv für die klare Trennung von Staat und Religion – die ‹unglücklichsten Länder› sind diejenigen, in denen ‹die geistlichen Herren regieren› (GW 1, 128). Im Gegenzug zur These, dass Religion und Moral unzertrennlich vereinigt sein müssten, insistiert Hegel auf der Unterscheidung von Moral und Religion, auf einer Koexistenz von Volksreligion und Gewissensfreiheit, auf der

Gedankenfreiheit im Geiste von Schillers *Marquis Posa*. Als theoretische Grundlage wird schon die Auffassung von der *Vielfalt der Vorstellungsarten* genannt, von der Vielfalt der Religionen im Rekurs auf Lessings *Nathan der Weise*. Es darf ‹keinen Befehl und kein Verbot› von moralischen und religiösen Auffassungen weder seitens der Kirche noch des Staates, weder seitens ‹fanatischer Priester noch schwelgender Despoten› geben. Der gegenteilige Fall führt direkt, so Hegels später weiterentwickelte These, zum Fanatismus,[172] sein Wort für Fundamentalismus. Von Staat oder Kirche öffentlich aufgestellte Sittenwächter, mit ‹religiösem Lineal» messende Moralitätsapostel oder ‹kirchliche PoliceyEinrichtungen› seien unvereinbar mit einem freien Staat.[173] Die Institutionen des Staates «müssen sich mit der Freiheit der Gesinnungen vertragen, dem Gewissen und der Freiheit nicht Zwang anthun», sondern indirekt auf die Bestimmungsgründe des Willens wirken (GW 1, 139). Hegel formuliert darauf eine zentrale Frage für ein modernes Staatsverständnis: ‹Wieviel kann der Staat tun? Wieviel muß jedem Menschen überlassen werden› (GW 1, 139)?

5. Logik – Metaphysik – Epistemologie –philosophische Psychologie

Obschon Grundlegungsfragen der Philosophie noch nicht das vordergründige Interesse des Studenten sind, klingt in den Schwerpunktsetzungen bereits diese Dimension an. Flatts Vorlesungen über die Logik nach Ploucquets Kompendium (1788/89 und 1789/90) wie Bardilis Logikkurse tragen dazu bei. Spezielles Gewicht besitzt die in der Berner Zeit sich nachhaltig fortsetzende Beschäftigung mit der Flatt-Vorlesung über empirische und spekulative Psychologie[174]. Einen weiteren Beleg für sein Interesse an dieser Thematik hätte das bei Professor Bök verfasste und verschollene Specimen *Über das Urteil des gemeinen Menschenverstandes über Objektivität und Subjektivität der Vorstellungen* geben können,[175] welches sich mit großer Wahrscheinlichkeit mit Reinhold und Hume, der Diskussion über die Philosophie des gemeinen Verstandes beschäftigt und die Flattschen Anregungen aufnimmt.[176] Flatt

und Abels Positionen bilden den Hintergrund für Hegels Beschäftigung mit Reinholds *Versuch einer Theorie des Vorstellungsvermögens*.[177] Den von Flatt entworfenen Thesen zur Magisterdisputation von 1792 liegen Abels Thesen gegen Reinhold zugrunde. Diese Disputation, an der Hegel als einer der Opponenten mitwirkt, war wohl die letzte größere akademische Veranstaltung mit Hegel in Tübingen.[178]

7. Ins ‹Freiheitsland› – Vor dem Wechselzur Hofmeisterstelle nach Bern

Der Stiftsabsolvent Hegel hatte sich einen vorzüglichen Fundus von Wissen erworben, aber sich längst und eindeutig gegen eine kirchliche oder theologische Laufbahn entschieden. Zum Predigerberuf war er offenkundig wenig geeignet; das hatten die Tübinger Lehrer klar festgestellt. Für ihn galt, was der spätere Stiftler Wilhelm Waiblinger festhielt: ‹Mein Reich ist nicht von diesem Stift. Die Welt ist mein Reich›.[179] Hegel hatte, wie seine Weggefährten und Geistesverwandten Hölderlin, Schelling oder Fichte, zunächst nur die Möglichkeit, sich eine Anstellung als Hofmeister bzw. Hauslehrer zu suchen. Zunächst knüpften Freunde und Bekannte Hegels Kontakte zu Schillers Freundin Charlotte von Kalb, in Waltershausen. Die von ihr angebotene Stelle nahm nach der Absage Hegels dann Hölderlin an, aus dessen Sicht der Freund sein «gutes Schicksal» an ihn abgetreten habe (Br I, 9).

Hegel entschied sich für Bern. Selbst der Wirt des Goldenen Ochsen in Stuttgart war in die Verhandlungen involviert. Für die Entscheidung, in die Schweiz zu gehen, gab es vermutlich verschiedenartige Beweggründe, die zusammenspielten: Zuerst ein Philhelvetismus,[180] ein idyllisches Schweizbild als eines aus dem Rütlischwur hervorgegangenen Refugiums der Freiheit, als Sinnbild einer *res publica*. In einer späteren Neufassung des Anfangs des Berner *Positivitätsmanuskripts* spricht Hegel von den «ernsteren freien Schweizerrepubliken».[181] Hölderlins Bericht wie dessen Gedicht über seine Schweizreise mögen das Ihre

beigetragen haben. Wilhelm war offensichtlich von folgendem Ausruf Rousseaus beim Betreten der Schweiz beeindruckt: ‹Himmel, Beschützer der Tugend, ich lobe dich, ich berühre freien Boden!›[182] Städlins Gedicht über die Berner Republik als «der Freiheit süsse Blüthe»[183] und seine Beschreibung der Schweiz als ‹Freiheitsland› haben wohl mitgewirkt,[184] vielleicht auch seine Tübinger Kontakte mit dem später bekannten Pädagogen Philipp Emanuel Fellenberg, vielleicht der Zauber der Rousseau-Orte Genf und die St. Petersinsel im Bieler See oder die frühe Stuttgarter Lektüre von Albrecht von Hallers schweizerischen Gedichten sowie der Abhandlung *Über die Einsamkeit* (1783/84) des Haller-Schülers Johann Georg Zimmermann. Für die Schweiz sprach am Beispiel von Rousseau und Freund Städlin die mögliche Berufsperspektive eines Publizisten und religionsreformerischen Volkserziehers.[185] Ein Grund mag die Nähe der Eidgenossenschaft zum revolutionären Frankreich gewesen sein. Maßgeblich waren auch Christoph Meiners' 1791 bei Johann Friedrich Cotta in Tübingen publizierte *Briefe über die Schweiz*, in denen ein idyllisches Schweizbild entworfen wird und die Hegels neue Arbeitgeberfamilie von Steiger preisen.[186] Alle diese Motive für den Wechsel in die Schweiz sind nachvollziehbar, aber viele der damit verbundenen Hoffnungen wurden enttäuscht.

Die im September 1793 erfolgte Zeugnisausfertigung für Hegel (Br IV/1, 53 f.) trug mit einer kleinen Verwechslung zur Legendenbildung über seine Philosophie seitens seiner Widersacher bei. Durch einen Schreibfehler erschien auf dem Abschlusszeugnis zunächst die Einschätzung *nullam operam impendit*, das Gegenteil der in der Randkorrektur zu findenden, richtigen Bewertung aus Tübingen *multam operam impendit* (Br IV/1, 54). Rudolf Haym ging diesem Fehler auf den Leim und verkündete schadenfroh: «ein Mensch von guten Anlagen, […] aber ein Idiot in der Philosophie».[187] Damit beginnen die herabsetzenden und verleumderischen Diffamierungen des schwäbischen Philosophen, gipfelnd in der Charakterisierung Hegels als eines restaurativen und staatsgläubigen Denkers. Wie schon Spinoza im 18. Jahrhundert versuchte man im 19. und 20. Jahrhundert Hegel zum ‹toten Hund› zu erklären: *ein*

gefährlicher Idiot in der Philosophie.

Das Protokoll des Stuttgarter Konsistoriums enthielt eine sehr bezeichnende Aufforderung an den Absolventen der Theologie: Er solle sich künftig «fleißig im Predigen übe[n], woran es ihm noch sehr fehle», er solle «seiner Hauptbestimmung eingedenk das Studium der Theologie nicht vernachlässigen» (Br IV/1, 53). Die Rede von seiner Bestimmung kehrt Hegel später diametral um, als er in seinem Lebenslauf von 1804 notiert, dass er selbst die Wissenschaft ‹zur Bestimmung seines Lebens› gemacht habe (Br IV/1, 89). Am Vorabend der Übersiedlung in die Schweiz feiert man in Stuttgart den Abschied vom Studentenleben und von einigen Tübinger wie Stuttgarter Weggefährten. Die Reise zur Wissenschaft führt zunächst nach Bern.

III.

Hofmeister in einer Berner Patrizierfamilie – Hegel in der Schweiz (1793–1796)

> Von den ewigen Wächtern geschirmt, den Riesengebirgen,
> Lachte das Heilige Tal uns an, die Quelle der Freiheit.
> Freundlich winkte der See vom fernen Lager […]
> Könnt ich dein vergessen, o Land, der göttlichen Freiheit!
>
> Hölderlin
>
> freundlich blinkt
> Der helle Streif des Sees herüber
>
> Hegel

Der Wechsel nach Bern bedeutete einen tiefgreifenden Umbruch im Leben des 23-Jährigen, den Abschied vom Studentendasein, vom Universitätsmilieu, vom akademischen Ambiente. Der ‹Galeere der Theologie› entronnen, wie Hölderlin ihm schrieb, sei eine ‹erste Unabhängigkeit› (Br I, 19) erreicht. Aber Hegel verließ auch die intensive kommunikative Atmosphäre und die Nähe des Freundeskreises. Das Dreigestirn war jetzt getrennt: Hölderlin in Jena, Schelling blieb in Tübingen, Hegel zog nach Bern. Der junge Schwabe kommt in ein anderes Land, in eine andere Kultur, in eine andere Mentalität, in einen vorindustriellen Stadtstaat, in eine ‹interessante Stadt› (Ros 43), nach Bern, vom schwäbischen Fürstengeschlecht der Zähringer gegründet, das von drei Seiten von der Aareschlaufe umschlossen wird, umrahmt von Bergen und geprägt vom romanischen Stil der

Arkadengänge, und in das ländliche Tschugg bei Erlach, im Weinbaugebiet «zwischen Bieler und Neuenburger See malerisch gelegen»,[1] mit Blick auf Rousseaus «von einem spiegelhellen See umflossene St. Peters Insel».[2]



Haus der Familie Steiger in Bern, Junkerngasse 51, auf der Fassade

abgebildet sind Karl Friedrich und Maria von Steiger, die Eltern von Hegels Schülern

Christoph Meiners hatte in seinen *Briefen über die Schweiz*, in welchen auch die Familie Steiger erwähnt wird, berichtet, dass ‹mehrere angesehene Familien ihre Kinder von teutschen Hofmeistern erziehen lassen›.[3] Hegels nur spärlich dokumentiertes Schweizer Hofmeisterdasein[4] ließ ihm sicher Zeit für eigene Studien. Aber es war ein ‹klägliches Dienstbrot› und kein Zuckerschlecken, sondern eine neue Form der Subordination, abhängig vom schwankenden Wohlwollen des Dienstherrn. Waren ‹die Kratzfüße nicht fein genug, war man schnell nicht mehr würdig, die Erziehung des Zöglings zu leiten› (Heine). Hegels Hausherr, der dem Großen Rat von Bern zugehörige und ‹fest in die Prinzipien des *Ancien Regime* verwurzelte› und doch an Gedanken der britischen Aufklärung interessierte Karl Friedrich von Steiger[5], entstammte wie seine Frau Maria von Wattenwyl-Dießbach einer altberner Patrizierfamilie. Die Wintermonate residierte die Familie standesgemäß in einem ehrwürdigen, an der Frontseite mit Arkaden versehenen Patrizierhaus mitten in Bern, Junkerngasse 51. In diesem Haus wohnte von 1766 bis 1772 der Naturforscher und Dichter Albrecht von Haller, der Großvater des späteren konservativen Hegel-Gegenspielers Karl Ludwig von Haller. Das Berner Haus hatten die Steigers erst 1793 erworben. Den Sommer über wohnte die Familie auf dem noblen Landgut in Tschugg. Zu Hegels Dienstbeginn im selben Jahr 1793 waren die zu unterrichtenden Kinder Maria Katharina und Friedrich Rudolf acht und sechs Jahre alt.[6] Da neben den Naturwissenschaften und Geschichte auch französische Literatur Hauptgegenstand des Unterrichts war, schien der neue Hauslehrer sowohl durch sein breitgefächertes Wissen als auch durch seine schon von Hölderlin gerühmte «Gewandtheit in der französischen Sprache» bestens vorbereitet zu sein (Br I, 44). Der Stuttgarter Revolutionsanhänger lebte im Haus eines Vertreters der aristokratisch-oligarchischen Ordnung. Dies war wohl am Anfang unproblematisch, aber mit der Zeit wurden Risse sichtbar.[7] Die Berner Aristokratie verabscheute die in der ‹fränkischen Revolution› vollzogenen tiefgreifenden Machtveränderungen. Der

Bruder des Hausherrn, Johann Rudolf Steiger, kanzelte den Hauslehrer «Herrn Hegel» in arroganter Weise als einen mit dem «Los der Dummheit» gezeichneten schwäbischen «Starrkopf» ab.[8] Wie der Absolvent der Universität Jena und Fichte-Anhänger Rudolf Steck berichtet, war Hegel «durch unverhohlene Sympathie mit der französischen Revolution» aufgefallen.[9]

Die Kontakte zu den Revolutionsfreunden bestehen fort. Im Dezember 1794 trifft sich Hegel mit dem vor den Jakobinern geflüchteten Gironde-Anhänger Oelsner, der ‹Nachrichten von einigen Württembergern in Paris, auch von Reinhard überbrachte› (Br I, 11). Zur Täuschung der Geheimdienste vermerkt Hegel, dass der Gast aus Paris zu privaten Zwecken Bern besuche. Bereits im Juni desselben Jahres weilte Oelsner zusammen mit dem ebenfalls in Paris wirkenden Hegel-Freund Kerner und dem Girondisten Giuseppe Gorani in Bern, ständig überwacht von der Geheimpolizei.[10] Wie Reinhard sind Oelsner[11] und Kerner in direktem Kontakt mit Sieyès, einer Gallionsfigur der Revolution. Sie müssen sich vor dem eskalierenden Terrorregime der Jakobiner in Sicherheit bringen. Als Augenzeugen aus Paris sind sie Hegel höchst willkommen, der alte Freund Kerner aus Stuttgart, der ‹Freiheit sprüht wie ein Vulkan›,[12] und Oelsner, dessen Beiträge Hegel aus der Zeitschrift *Minerva* kannte. In diesen Aufsätzen findet sich eine hohe Wertschätzung philosophischen Denkens überhaupt und seiner Bedeutung für die revolutionären Vorgänge: ‹Alle Menschen sind mit gleichen Ansprüchen auf die Güter der Natur geboren und die Völker sind jetzt dabei, die Ketten zu sprengen›.[13]



Bern vom Muristalden aus (um 1820)

Hegel pflegt in Bern Umgang mit Vertrauten aus Stuttgart und Tübingen, die auch als Hofmeister in die Schweiz gekommen waren, Friedrich Heinrich Wolfgang Mögling und Fleischmann.[14] Hölderlin schickt via Hegel ‹tausend Grüße an Süskind und Kapff› und berichtet, dass Mögling vor dem unrechtmäßigen Öffnen aller Briefe in die Schweiz warnt (Br I, 12 f.). August Friedrich Klüpfel, ein weiterer Tübinger Kommilitone, macht 1795 auf seiner Reise nach Lausanne Station in der Aare-Stadt: «In Bern kam ich den 15. Januar um 9 Uhr an – stieg in der Crone ab und sprach Hegel und Mögling, und Fleischmann.»[15] Ein Jahr später unternehmen die Hofmeister Hegel, Hohenbaum, Stolde und Thomas, letzterer tätig im Hause des Bruders von Hegels Arbeitgeber, eine Wanderung in die Berner und Urner Alpen.[16] Auch mit Johann Valentin Sonnenschein, dem aus Stuttgart stammenden Bildhauer und Zeichner und seit 1792 Professor für akademisches Zeichnen am Politischen Institut Bern, einer bürgerlichen Bildungsanstalt und Akademie,[17] ist er befreundet. Der Kontakt zu Sonnenschein entstand sicher durch die aus Stuttgarter Zirkeln ihm bekannten Künstler, den Sonnenschein-Schülern Koch und Dannecker.[18] Im Hause Sonnenschein spielt Hegel Boston, ein in der Zeit der amerikanischen Revolution entstandenes Kartenspiel. Die Lust am Kartenspielen begleitet Hegel sein ganzes Leben; sogar ein

kurzes Fragment hat er dazu verfasst (GW 2, 585). Später schreibt Sonnenschein an den Philosophen: «‹Freude, schöner Götterfunken› wird oft zu Ihrem Andenken gesungen» (Br I, 57). Hegel könnte über Sonnenschein und Oelsner[19] die Hauptvertreter des Berner Kantianismus Johann Samuel Ith und Philipp Albert Stapfer, auch Professoren am Institut, kennengelernt haben, deren Republikanismus an Kant und Fichte anschließt,[20] und über die beiden wohl auch Emilie von Berlepsch, eine aus dem thüringischen Gotha stammende Bekannte von Herder und Goethe.[21] Ab 1796 lehrt auch Emanuel Jakob Zeender, ein Anhänger von Kant und Reinhold, als Professor am Institut; mit seiner Schrift über den Skeptizismus ist Hegel vertraut.[22] Wahrscheinlich traf Hegel den dänischen Dichter und Philosophen Jens Immanuel Baggesen, dessen Bernaufenthalt ihm Hölderlin ankündigte.[23] Denkbar ist der Kontakt zu dem ihm aus Tübinger Zeiten bekannten Kantianer und Sieyès-Anhänger Fellenberg, der mit Oelsner im Briefwechsel stand und zu einem Kreis von Fichtianern in der Schweiz gehörte.[24] Dem Treffen mit Christoph August Klett 1795 kommt besondere Bedeutung zu.

Ungeachtet all dessen vermisste Hegel in seinem ‹schweizerischen Stillleben› die Tübinger Gespräche. Er ist von entscheidenden, innovativen philosophischen Debatten abgeschnitten und beklagt schon 1794 unmissverständlich die «Entfernung von den Schauplätzen literarischer Tätigkeit».[25] Im Sommer 1795 schreibt er an Schelling: «Du kannst nicht glauben, wie wohl es mir tut, in meiner Einsamkeit von Dir und meinen andern Freunden von Zeit zu Zeit etwas zu hören.» (Br I, 33) Er gerät in eine ernste Lebenskrise, die komplizierter werdenden Verhältnisse in Bern und Tschugg, die Unklarheit über seine berufliche Zukunft tragen dazu maßgeblich bei, aber auch die bittere Enttäuschung über die Entwicklungen in Frankreich unter der Jakobinerdiktatur. In diesen Jahren entstehen allerdings die Vorarbeiten zu ersten Publikation und das erste philosophische Manuskript.

1. Die Entstehung des Deutschen Idealismus

Die Bedeutung des berühmt gewordenen *Berner Briefwechsels* mit Schelling und Hölderlin für Hegel an der intellektuellen Peripherie kann nicht hoch genug geschätzt werden. Die neue Weltphilosophie des *Deutschen Idealismus* hat ihre Geburtsstunde 1794 in Jena mit Johann Gottlieb Fichtes *Wissenschaftslehre,* einer Schrift, die zur Initialzündung für eines der kreativsten Jahrzehnte in der Geschichte des philosophischen Denkens wird. Die 5000 Einwohner zählende thüringische Universitätsstadt steigt zur Weltmetropole, zum ‹Rom der Philosophie› auf. Ein ehemaliger Stubenkollege aus dem Stift, der Cousin Schellings Carl Wilhelm Friedrich Breyer, schreibt rückblickend in einem Brief an die Hegel-Freundin Nanette Endel: «während die Franzoßen eine politische Revolution hervorbrachten, brachten die Deutschen eine im Reiche der Wahrheit zu Stande und Jena ist in dieser Hinsicht das, was Paris in jener gewesen ist».[26] Hegel fühlt sich meilenweit entfernt von diesen Aufbrüchen und Schlachten der Theorie. Zu einem Treffen von Hölderlin und Schelling 1795 in Tübingen kommentiert er: «wie sehr wünschte ich, der dritte Mann dazu gewesen zu sein!» (Br I, 33).

In dieser Zeit ziehen dunkle Wolken am französischen Revolutionshimmel auf. Aufgrund militärischer wie wirtschaftlicher Probleme und Bedrohungen kommt es zur Radikalisierung der revolutionären Vorgänge in Frankreich. Im Sommer 1793 werden die gemäßigten Girondisten, mit denen Hegel und die meisten seiner Freunde sympathisieren, zurückgedrängt, und die zunehmend mit Terror herrschenden Jakobiner kommen an die Macht. Der Girondist Vergniaud prägt die berühmte Sentenz über die Revolution, die gleich dem antiken Gott Saturn die eigenen Kinder fresse. Die Vernichtungsmaschine des Dr. Guillotin wird zum perversen Symbol. Man beklagt die im Namen der Freiheit begangenen Verbrechen. Stäudlin sieht Ende 1793 schon die Schreckensherrschaft in Frankreich heraufziehen, den Terror der Willkür. In seinem Gedicht *Der Genius der Zeit* lesen wir über Gallien: «von Fanatismus trunken/taumelst du dem Abgrund zu».[27] Auch Kerner geißelt den Despotismus der ‹wildesten Tollköpfe›, bittet aber seinen Freund Stäudlin um Geduld und um die ungeachtet des Terrors erforderliche Sympathie für die

Revolution. Er artikuliert den Hauptkonflikt der deutschen Revolutionsanhänger angesichts der Terrorzeiten und aufkommender Zweifel: «Sage dem Dichter, daß der Triumph der Freiheit noch immer unter die möglichen und wahrscheinlichen Dinge gehöre und daß die Menschen nur unter heftigen Geburtsschmerzen zur Welt kommen. – Sage ihm, daß er den Mut nicht verlieren und beständig ein Freund der Freiheit, ein Feind aller Tyrannen bleiben soll.»[28] Und er schreibt über sich: «Freund der republikanischen Freiheit, ward ich von der Aristokratie aufs bitterste verfolgt – Feind der Bluthunde, war ich von den wilden Demokraten eben nicht geliebt.»[29] Am Heiligen Abend 1794 stimmt Hegel in einem Brief an Schelling der Verurteilung des fanatischen Konventsmitglieds Jean-Baptiste Carrier zu, berühmt-berüchtigt durch die von ihm befohlenen barbarischen Massenhinrichtungen; er ließ tausende Menschen ertränken, das Wasser der Loire war rot gefärbt. Hegel hebt die immense Bedeutung des Prozesses gegen Carrier hervor, da er die «ganze Schändlichkeit der Robespierroten enthüllt» (Br I, 12). Die Antwort, die Robespierre auf alles gab, so Hegel später, «war *la mort*!» (GW 5, 493). In tiefer Verzweiflung hält er – im Unterschied zu den meisten deutschen Intellektuellen – an den Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit fest und wird schließlich *der* Theoretiker der modernen Freiheit. Die Französische Revolution sei nicht gescheitert, die Ideen von 1789 blieben lebendig. In der Schweiz notiert er: «Den grossen in die Augen fallenden Revolutionen muß vorher eine stille, geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters vorausgegangen seyn» (GW 1, 365). Zur Herausbildung dieses neuen Geistes wird Hegel maßgeblich beisteuern.

Ein Sommerabend in Tschugg

Am Bielersee in frischer Grüne zu sein,
Und sorglos arm an Tönen,
Anfängern gleich, bei Nachtigallen zu lernen

Hölderlin

In einer freien Stunde im August, es ist das Jahr 1796, sitzt Hegel in der sehr gut bestückten Bibliothek des Steigerschen Landgutes und schreibt das Hölderlin gewidmete Gedicht *Eleusis*. Er hat auch Heinses *Laidion oder die Eleusinischen Geheimnisse* im Sinn. Hölderlin schrieb in seinem Schweiz-Gedicht: *Freundlich winkte der See vom fernen Lager*. Dann ruht Hegels Blick auf der St. Petersinsel. Rousseau hatte dort vor über 30 Jahren seine glücklichsten Tage verbracht. Es blinkt ‹Rousseaus Garten› herüber, wie eine glückselige Insel in Heinses *Ardinghello*. «Nichts kann reizender sein als der Anblick dieser Landschaft, wenn die Abendsonne mit ihren letzten Strahlen die diesseitigen Höhen, den Himmel und den See in purem Golde tünkt, das jenseitige Ufer hingegen in violette, graue und blaue Düfte verschmelzt.»[30] 1788 war Meiners in ‹einsiedlerisch stillem Entzücken› an den ‹lachenden Gestaden des paradiesischen Eylandes› gewandelt.[31] Der See winkt wie «eine lachende Herrlichkeit, in welcher sich dieses kleine Eiland im vollen Sonnenglanze darstellt», wie «ein reiner glimmernder Krystal, in dem sich die mit Reben bekränzten Küsten spiegeln», das «klein Pathmos, wo J. J. Rousseau in stillen, himmlischen Träumen das Weltgetümmel vergaß».[32] Dann aber war Rousseau von Berner Aristokraten, zu denen sein Steiger gehörte, zur Abreise genötigt worden.



Landgut der Familie Steiger in Tschugg bei Erlach am Bieler See

Hegel kennt Rousseaus Schicksal, sein nomadisches Leben, und sehnt sich nach einem ‹bessern Wirkungskreis›. Er genießt zwar die Stunden in der Bibliothek in ‹Freiheit und Muße›, diesen ‹Sonntag des Lebens›, rund um ihn in den Regalen Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Montesquieu, Benjamin Constant, Shakespeare und Goethe, dann die Meisterstücke Rousseaus, vom *Émile* über die *Abhandlung über die Ungleichheit* bis hin zum *Gesellschaftsvertrag*, auch die Schriften zum Berner Staatswesen und zur philosophischen Logik. Auf dem Tisch liegen die Zeitschriften aus Jena, die *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Schillers *Horen* und das *Philosophische Journal* von Niethammer und Fichte. Er liest noch einmal seine letzte Zeile: «der geschäft'gen Menschen nie müder Sorge schläft». Bei Aristoteles ist die Rede vom *far niente*, dem süßen Nichtstun des Inseldaseins. Er nimmt Schillers *Ästhetische Briefe* zur Hand und erinnert sich an Meiners' Äußerung, dass er hier dem ‹gewöhnlichen Laufe des Lebens und der Geschäfte› entrinnen konnte.[33] Hegel denkt an Rousseaus ‹hinreißende Beschreibung von diesem Elysium›, an die ‹paradiesische Ruhe›, an die kleine Büste in der Inselwohnung und an die Inschriften an der Wand,[34] wo Besucher mit dem Federmesser ihre Namen oder Initialen und das Datum ihres Besuchs in Türpfosten und Sitzbank geschnitten haben. Wer sie wohl waren?[35] Er muss schmunzeln, als ihm die Falltüre einfällt, die Rousseau zum unbemerkten Verschwinden nutzte. So eine hätte er sich hier gewünscht. Baggesen hatte über diesen Ort geschrieben: «Wie ruhig war mein Herz, wie ganz vergessen jede Sorge! Welche Meeresstille der Seele.» Und dann: «Wehe dem Herzen, das bey einem solchen Anblick nicht wenigstens für Einen Augenblick allen seinen Kummer vergißt!»[36] Doch Hegel scheint die um ihn und in ihm wohnende Ruhe trügerisch zu sein: «Frieden mit der Satzung, die Meinung und Empfindung regelt, nie,

nie einzugehn».[37] Auch Baggesen hatte die Gedanken Rousseaus nicht aus den Augen verloren: «Dieser Geist ist nicht auf der Petersinsel eingeschlossen; – neulich (1789) stürmte er mächtig vor den erwachenden Helden Galliens einher».[38]



Rittersaal des Hauses in Tschugg

Später schreibt Hegel an Hölderlin: «Der freien Wahrheit nur zu leben». Er hofft, dieses Credo seines alten Bundes in Tübingen bald fester, reifer noch zu finden. Er war in den vergangenen drei Jahren nicht müßig gewesen, aber er ist unzufrieden, weiß um die Unzulänglichkeit seiner Bemühungen. Er steht auf. Ihn zieht es hinaus, und er bricht zu einem Spaziergang auf. Im Abendlicht leuchtet der See, und die Berge werden noch von der letzten Sonne angestrahlt. An der frischen Luft fällt Hegel ein, wie oft er schon an schönen Tagen weit in den stillen See hinausgerudert ist. Dann streckte er sich immer wie Rousseau im Kahne aus und schaute zum Himmel hinauf, ließ sich langsam vom Wasser abtreiben.[39] In der Dämmerung beginnen die Tschugger Eulen ihren Flug.

Zurück im Haus zündet Hegel eine Kerze an. Dann greift er zu Tintenfass und Feder. Er will seine Alpenwanderung im Juli auf den von Meiners gezeichneten Routen festhalten. Anschauliche Beschreibungen sollen es werden, seine Gedanken, die aus dem Blick entspringen, ohne Sentimentalität, ohne Schönmalerei, ohne alles schön und erhaben zu finden, jenseits romantischer Naturschwärmerei wie verstandeskalter Naturverachtung.[40] Dabei gibt der Wanderer höchst gegensätzliche Eindrücke wider, von ‹erfrischenden, anmutigen Anblicken des lebendig Bewegten› und traurig öden Wüsteneien hatte er alles gesehen.[41] Er will über das anmutige, zwanglose, liebliche Niederspielen des Wasserstaubs,

über das ‹ewig sich Fortregende und Tätige› schreiben. Überhaupt das Wasser! Das majestätische Schauspiel des Reichenbachfalls bei Meiringen hatte er beobachtet. Mit Anspielung auf Heraklit schreibt er über die «Wellen, die den Blick des Zuschauers beständig mit sich niederziehen und die er doch nie fixiren, nie verfolgen kann, denn ihr Bild, ihre Gestalt, lös't sich alle Augenblicke auf, wird in jedem Moment von einem neuen verdrängt, und in *diesem Falle sieht er ewig das gleiche Bild, und sieht zugleich, daß es nie dasselbe ist*». Ganz anders war es oben in den Felsen, den öden Steinwüsten; weder Auge noch Einbildungskraft entdecken auf diesen formlosen Massen irgendeinen Punkt, auf dem sie mit Wohlgefallen ruhen oder Beschäftigung oder ein Spiel finden könnten. Beim Anblick der ewig toten Massen erkennt auch die Vernunft in der Art von Erhabenheit, die man diesen zuschreibt, nichts, das ihr imponiert: eine «starre, klare, kalte, fremde, ja bittere und drohende Welt aus Fels und Eis, in kaltem feindseligem Blau mit vereinzelten hier oder dort für eine Weile hell bestrahlten Steilflächen, deren Firn und Licht auf eine kalte, kristallne, nüchterne und beinah abstrakte Weise Antwort gab».

In Ansehung der für die Einheimischen kargen, ärmlichen Natur polemisiert Hegel an dieser Stelle gegen die Physiotheologie, der zufolge die geschöpfte Natur alles zum Besten für uns bereitet hätte. Und er möchte über die harten Lebensbedingungen der Einheimischen schreiben, ihre wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse, ihre Sitten und ihre Sprache, selbst über die Käseherstellung. An den Abenden hatten er und die anderen Hofmeister immer Karten gespielt, L'Hombre, und einmal bei den Kapuzinern tranken sie roten italienischen Wein, den besten auf dem Wege, da er aus dem Keller von den geistlichen Herren stammte. Auf den Spuren von Wilhelm Tell, am Ort des legendären Schwurs, der die Eidgenossenschaft ins Leben rief, waren sie gewandert und hatten schließlich Luzern mit seinem schönen See erreicht.

Nach einem letzten Gläschen feinem milden Erlacher Chasselas begibt sich Hegel zur Ruhe. Er kann aber nur schwer den Schlaf finden. Auf Freund Hölderlins Bemühungen um die Vermittlung einer neuen Hauslehrerstelle in Frankfurt richten sich alle seine Hoffnungen. Auch will er längst auf die neuen Philosophien von Fichte und Freund Schelling antworten; Hölderlin hat ja schon Zweifel hinsichtlich beider Konzepte bekundet. Leider fehlt ihm die nötige Zeit. Morgen muss er sich wieder um seine Schüler, um die Haushaltsführung, um die Kiesgrube, den Weinberg und das Hochmoor kümmern und wird kaum dazu kommen, zum freundlich blinkenden hellen Streif des Sees hinüberzuschauen.

2. Eine mühsame und riskante philosophische Bergtour

Der Wechsel des Lebensortes in die Schweiz bedeutete keinen fundamentalen Umschwung in Hegels Denken. Manches von ihm Begonnene wurde fortgeführt, einige Fragmente wandeln sich zu Entwürfen, und Ideen notiert er, mit denen er schon lange umgeht. Er emanzipierte sich «völlig von der todten Theologie Tübingens» (Ros 45), jedoch muss er sich in veränderten Problemkonstellationen orientieren. Die Schweizer Jahre waren kein geradliniger Weg, sondern von Irrungen und Wirrungen, mit Unklarheiten und Unschärfen gesäumt. Die Texte, besonders die exegetischen, erscheinen mitunter ‹dunkel, mystisch, kraus, barock› (Ros 45). Nach den labyrinthischen, dunklen Gängen im Tübinger Stift ist jetzt eine mühevolle, halsbrecherische intellektuelle Bergtour in dünner Luft und ohne Seilschaft zu meistern. Auf der erreichten Denkhöhe öffnen sich Hegel neue Horizonte, die zu substantiellen Veränderungen und Umarbeitungen des Eigenen drängen. Die in diesen Jahren ungemein dynamischen und innovativen Umbrüche in der Philosophie erschweren die Orientierung. Hegels geplante Zusammenführung der Kantischen und Rousseauschen Gedanken über die Religion war nicht vorangekommen. Er brachte aus der Schweiz zwar neben einem Herbarium[42] die Schärfung einiger seiner Leitgedanken mit, hatte sich aber von Grundsäulen der Kantischen Moralphilosophie und Schritt für Schritt von Rousseaus Vorstellung von einer Zivil- oder Volksreligion verabschiedet. Der junge Mann erarbeitete eine gründliche Kritik der Berner politischen und wirtschaftlichen Strukturen. Zwei Konstanten seiner exzentrischen Denkbahn, welche das methodische Herangehen und die Darstellungsform betreffen, sind vorab zu benennen. Erstens findet sich explizit folgendes methodisches Prinzip, auf das Rosenkranz aufmerksam macht: «für die Sache selbst die Gründe darzulegen und den Innhalt desselben hinlänglich zu rechtfertigen» (GW 1, 282). Es ist strengstens zu vermeiden, etwas für wahr zu halten, weil man es postuliert oder annimmt, weil es gerade gegeben ist oder weil alle dem zustimmen. Ein solches Vorgehen hinsichtlich des Gottesverständnisses – auch das hat Rosenkranz richtig gesehen –

führt jedoch schnell zum Atheismusvorwurf. Hegels Überlegungen zur *Positivität der Religion* wie sein im Rousseauschen und Kantischen Geist verfasstes Manuskript *Das Leben Jesu* hätten einen Sturm der Entrüstung erzeugt, stärker noch als die entsprechenden Angriffe auf Fichte im noch ausstehenden *Atheismusstreit*. Wohlweislich und mit der ihm eigenen Vorsicht hat Hegel beide Papiere für sich behalten, ebenso wie seine Übersetzung der französischen Kampfschrift gegen die Berner Oligarchie aus der Feder Carts, die erst 1798 in Frankfurt anonym publiziert wird. Eine zweite Konstante liegt in der Begleitung der philosophischen Argumentation durch substantielle Gedankenbilder aus der Poesie, einer Versinnlichung der Darlegungen, die auf Hegels immenser Kenntnis schöngeistiger Literatur basiert. Darin besteht eine signifikante Differenz zu den Abhandlungen von Kant und Fichte, deren Kenntnisse der Literatur- und Kunstgeschichte eher dürftig waren. Hegel ging es hierbei aber nicht um eine ‹Ausschmückung› oder ‹Verzierung› trockener metaphysischer Sätze, sondern um das Aufgreifen der für das jeweilige Problemfeld bedeutsamen Gedanken in großen Werken der Kunst. In den Berner Schriften spielen zum Beispiel Lessings *Nathan* mit dem Gedanken der religiösen Toleranz,[43] die antiken Tragödien mit ihrer Thematisierung der Zurechnungsfähigkeit des handelnden Menschen – *Ödipus* – und der Kollision unterschiedlicher sittlicher Prinzipien – *Antigone* – eine Rolle. Hegel greift das Geistreiche und den Humor im Umgang mit den Göttern bei Plautus und Lukian auf, auch Motive aus Marivaux' antiasketischen Romanen (GW 1, 634) oder die Geschichten über erstarrte religiöse Muster, wie von Hippel beschrieben. Die ‹Eigenschaften Gottes sind (wie sich unser Lebensläufer irgendwo ausdrückt) noch immer der Dietrich, womit diese Herrn Theologen alles aufschließen› (Br I, 30). Seine Liebe zum Lachen als Form ästhetischer Skepsis artikuliert er anhand eines Bonmots auf Hippels *Lebensläufer*, welches auch bei depressiven Stimmungslagen helfen könne: «Strebt der Sonne entgegen, Freunde, damit das Heil des menschlichen Geschlechtes bald reif werde! Was wollen die hindernden Blätter? Was die Aeste? – Schlagt euch durch zur

Sonne, und ermüdet ihr, auch gut! Desto besser läßt sich schlafen!» (Br I, 24 f.) Der Genuss der Schönheit, der sich aus dem freien Spiel der Einbildungskraft entfaltet, sei ein markantes Signum von Freiheit – freie Phantasie anstatt des mit dem Katechismus eingeprügelten und nicht mehr genießbaren theologischen Sauerteigs (GW 1, 93).

Georg Forsters *Ansichten vom Niederrhein* sind eine Fundgrube für das Nachdenken über antike und moderne Kunst, zum einen durch die ausführlichen und kritischen Beschreibungen von Werken neuzeitlicher Malerei,[44] zum anderen durch Überlegungen zu einer Philosophie der Kunst. Speziell die Thesen zu dem Verhältnis von Zeitalter und Kunst und dem der antiken zur modernen Kunst sowie die Gedanken über das Ideal-Schöne als Gegenstand der Kunst[45] bekommen Gewicht. Die hohen Schönheitsideale der Griechen könnten nicht mehr erreicht werden. In der Moderne trete als ‹Ziel der neuen Kunst› jedoch die Darstellung der Mannigfaltigkeit des Individuellen hervor; aus der Natur gegriffene Charaktere würden unter Beibehaltung ihrer Individualität idealisiert. Die Tendenz zur Ästhetisierung philosophischer Problemlösungen, wie schon bei Schiller und Hölderlin, findet sich auch bei Hegel. In den Berner Briefen werden Schillers *Ästhetische Briefe*, ein Werk dieser Zeit, als «Meisterstück» geehrt (Br I, 25). Die Wertschätzung reicht bis in Hegels späte Berliner Vorlesungen: Schiller habe «den Anstoß gegeben zum Hinausgehen über diese Reflexionsphilosophien» (GW 30/1,189).

Nach der Tübinger Studienzeit setzt bei Hegel eine langsame Standpunktverschiebung ein. Der Fokus seines intellektuellen Interesses richtet sich schrittweise auf ein eigentlich *systematisches* Philosophieren, ohne die Thematik Religion, Kunst und Bildung zu verabschieden. Ein Indiz hierfür ist die Entstehung des ältesten uns überlieferten systematisch-philosophischen Manuskripts von Hegel, *Die transcendentale Idee*.[46] Aufgrund der enthusiastischen Beschreibungen Hölderlins und der Informationen von Schelling über Fichte rücken Jena und die dortige philosophische Konstellation wieder stärker in Hegels Gesichtskreis. Mit beiden Freunden besteht Einigkeit, dass die durch Kants *Kritik der reinen Vernunft* begründete

Denkungsart eine ‹Revolution im Ideensystem› darstelle, die jedoch der Weiterführung bedürfe (Br I, 24). Reinholds Versuch, die Philosophie auf *einen* Grundsatz zurückzuführen, wird nicht als durchbrechender Fortschritt auf diesem Weg angesehen (Br I, 21). Hingegen misst das Tübinger Dreigestirn dem Gründungsdokument der Philosophie des Deutschen Idealismus, der Fichteschen *Wissenschaftslehre* von 1794, herausragende Bedeutung zu. In diesem Kontext nennt Schelling die Freiheit *das A und O der Philosophie*, Hegel spricht im April 1795 gar von der ‹höchsten Höhe der Philosophie›, um jedoch, ähnlich wie die beiden Freunde, zugleich die kritische Prüfung und notwendige Fortführung der von Kant inaugurierten Transzendentalphilosophie anzukündigen. Hier tritt die divergente philosophische Sozialisation der drei Schwaben im Vergleich zu den direkt aus Kantischer Tradition kommenden Reinhold und Fichte zu Tage. Die schwäbische, aus dem Tübinger Stift entsprungene Fraktion wird nur wenige Jahre später sukzessive die intellektuelle Bühne von Jena prägen. In Hegels Berner Zeit wird sie von Schiller und den Extübingern Niethammer, Hölderlin, Diez, Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Sinclair, Karl Heinrich Gros, Märklin bespielt. Und Schelling greift schon mit profunden Abhandlungen in die nachkantische Debatte ein.[47]

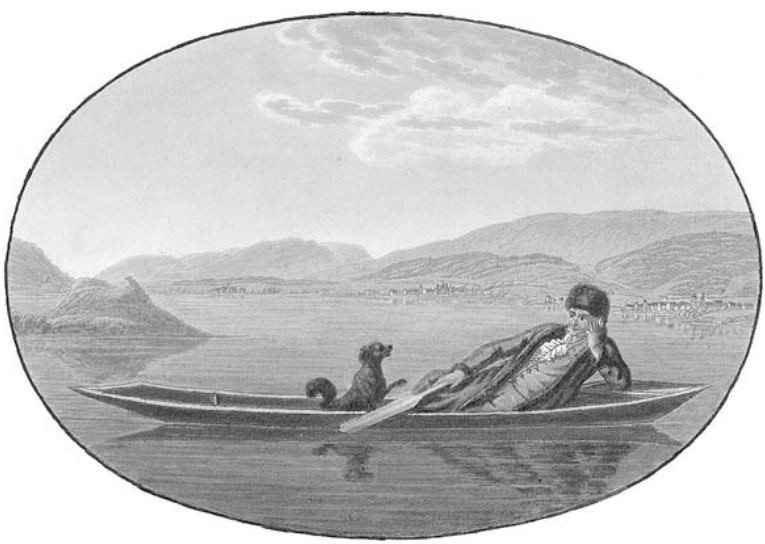
Für die Öffentlichkeit ist Hegel noch ein Unbekannter; der 26-Jährige steht noch ohne eine einzige Publikation da. Aber Hegel vermag die Trends in diesem spannenden Entstehungsprozess des Deutschen Idealismus zwischen 1793 und 1796 aus Bern trefflich zu diagnostizieren. Er bleibt noch ein Beobachter aus der Ferne, der die kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Denkungsart intensiviert. Er widmet sich konsequenterweise – Freiheit als Alpha und Omega – wieder Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (GW 3, 245), der Fichteschen *Wissenschaftslehre*, den Schellingschen Arbeiten und liest mit Begeisterung Schillers *Briefe zur ästhetischen Erziehung* (Br I, 25). Die letztgenannte Lektüre verweist auf einen bislang stiefmütterlich behandelten Aspekt, das gründliche Studium dreier für die Philosophie bedeutender Jenaer Zeitschriften, der Schillerschen *Horen*, der *Allgemeinen Literaturzeitung* und des

Philosophischen Journals der Philosophie von Niethammer und Fichte,[48] die in aufschlussreicher Weise die turbulenten Zeiten 1794 spiegeln. Das Spektrum der Autoren reicht von Schiller, Fichte und Niethammer über die Brüder Schlegel, Herder, Gros und Johann Benjamin Erhard; zu finden sind u.a. gewichtige Beiträge wie Fichtes *Aenesidemus*- und *Creuzer-Rezension* und Niethammers *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie,*[49] Texte zur *Fichte-Schmid-Kontroverse* (1795–1796) oder Schellings *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795). Zu letzteren schickt Hegel in der ersten Hälfte 1796 seine leider verschollene Einschätzung an Schelling (Br I, 37). An diesen Abhandlungen lässt sich der ungemein diffizile, beschwerliche Weg auf die eisigen Gipfel des Philosophierens ablesen. Hegel produziert in der Zeit einen Wust von Manuskripten. Folgende Hauptlinien der Argumentation lassen sich darin erkennen.

1. Religionsbegriffe

Religion ist nach wie vor einer der wichtigsten Gegenstände von Hegels Nachdenken; die Rede von der «Schweizer heiklige[n] theologische[n] Periode» bei Rosenkranz lässt die Vielfalt der Texte und Themen außer Acht.[50] Die Hegelschen Überlegungen gipfeln in einer radikalen Kritik an jeglicher *autoritärer* Religion. Ihm geht es um die Konzeption einer neuen Volkserziehung. Auch Hölderlin hält die fortgesetzte Zuwendung zu den ‹Religionsbegriffen› für einen substantiellen Teil einer Volkserziehung, insofern Religion die Triebfedern für moralisches Handeln befördern könne. Den Grundbaustein für Hegels Konzeption bildet im Geiste von Rousseaus *Contrat social* eine neue öffentliche Volksreligion, eine Zivilreligion (*religion civile*), die an die Stelle des überkommenen Christentums rücken soll – eine Synthese der neuen Religionsauffassungen von Rousseau und Kant.[51] Das Manuskript mit dem ursprünglichen Titel *Der Kampf der Vernunftreligion mit der positiven Religion* hat Hegel 1795 begonnen und will diese Abhandlung im September 1800 mit einer von Sinclair durchgesehenen neuen Vorrede publizieren.[52] In Rekurs auf Lessing, Rousseau und Kant gilt für Hegel nur die natürlich-vernünftige Religion als echte

Religion, keinesfalls die positive, die nur eine äußere Autorität voraussetze. Abgewiesen wird jede Form blinden Gehorsams gegen Gesetze, die man sich nicht selbst gegeben habe.[53] Eine solche Religion habe ihr Fundament nicht in der Autonomie des Willens, nicht in der Freiheit, sondern in Subordination. Ein autoritärer Glaube gebietet ein System von religiösen Sätzen mit strenger Unbedingtheit, das so Offenbarte beansprucht unmittelbare Geltung, was den Verlust von Freiheit und Vernunft impliziere (GW 1, 190 ff.). In seiner Zurückweisung dieser Religion hebt Hegel als erstes den unvermeidlichen Verlust der Freiheit der Vernunft hervor. An diesem extramundanen Gerichtshof bleibt die stets erforderliche Frage nach ‹Vernunftmäßigkeit oder Vernunftwidrigkeit› vor der Tür (GW 1, 354).



Rousseau auf dem Bieler See bei der St. Peters-Insel

Analog zur Rousseauschen Problemstellung, wie aus dem natürlich-vernünftigen Recht, das allen Wesen zugehört, das Sklavendasein in Ketten erwuchs, wirft Hegel mit Blick auf Lessing die Frage auf: Wie konnte die christliche Religion – Jesus gilt als Lehrer einer rein moralischen Religion (GW 1, 285) – positiv, das heißt autoritär, werden? «Die Objektivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Sklaverei der Menschen in

gleichem Schritte gegangen, und jene ist eigentlich nur eine Offenbahrung, nur eine Erscheinung dieses Geists der Zeiten.» (GW 1, 375) Wunder träten in dieser ‹Verfallsgeschichte› an die Stelle eigener Vernunft. Das Höchste werde in eine uns völlig fremde Welt gesetzt, an deren Gebiet wir keinen Anteil hätten, sondern uns in dieses nur ‹hineinbetteln oder hineinzaubern› könnten. Das Ungeheuerlichste bestehe darin, dass für diesen ‹objektiven› Gott ‹gemordet, verläumdet, gebrannt, gestohlen, gelogen und betrogen› worden sei (GW 1, 375). Diese verzerrte Gestalt der Religion sei «Werkzeug», «Advokatin» und «[f]eurigste Lobpreiserin der himmelschreienden Verbrechen» des alle menschliche Lebenskraft aussaugenden Despotismus (GW 1, 202). Allerdings ist Hegel bewusst, dass Recht nicht ohne positives Recht und Religion nicht ohne Positivität bestehen kann. Er fragt danach, was diese Positivität ausmacht, wie die urchristliche Religion zu einer Lehre der Knechtschaft und des sklavischen Gehorsams herabsinken konnte. Der Wert des ‹Knechtes› besteht, so die Kritik, nicht in Freiheit oder Selbstzweck, sondern im Dienste am Herrn, welcher in der geoffenbarten Religion als persönliches, extramundanes Wesen auftritt. In dem völlig unter Verschluss gehaltenen und erst 1907 unter dem Titel *Das Leben Jesu* publizierten Manuskript versucht der Philosoph, das in Jesus verkörperte ursprüngliche Christentum als Muster einer natürlich-vernünftigen Religion vorzuführen. Hegels Jesus verkörpert dabei die eigenwillige und paradoxe Symbiose zwischen dem Credo von Rousseaus savoyischem Vikar und der Kantischen Denkungsart.[54]

Nichts habe so sehr zum Autoritärwerden der Religion beigetragen wie der Wunderglaube, der die offenbarte, paternalistische Gesetzgebung in extremer Weise repräsentiert. Hegel führt in diesem ersten Schritt die Angriffe auf den ‹historischen Glauben› der Storr-Schule fort, stets mit dem Verweis auf das Prekäre der Überlieferung heiliger Schriften, deren Herausbildung auch vom jeweiligen Zeitgeist beeinflusst sei und also keine Authentizität verbürge. Als neues Moment der Kritik empfiehlt Hegel – er hat seinen Hume gut gelesen –, diese Auseinandersetzung nicht mehr auf dem Felde des Verstandes zu führen, nicht mehr die einzelnen Wundergeschichten auf

Kausalität hin zu überprüfen, da eine vollständige Induktion schlechterdings unmöglich sei. Stattdessen laute die Kernfrage: Widerspricht es nicht dem höchsten Zweck der Vernunft, wenn diese ‹von Außen oder durch fremde Autorität› gesetzt werden soll? (GW 1, 409). Die ‹befohlene Landstraße der Wundergeschichten› müsse als Standpunkt der Unmündigkeit demaskiert werden, die Zeichen und Wunder als Teil des allgegenwärtigen ‹Versicherungsunwesens›, eines inakzeptablen Hinnehmens äußerer Botschaften auf Treu und Glauben. Schließlich erhält die Attacke auf den Wunderglauben eine weitere neuartige Facette, welcher schon die Lektüre von Fichtes erster *Wissenschaftslehre* zugrunde liegt: Wundertaten werden zurückgewiesen, weil sie nicht als Handeln eines Ich genommen werden können. Sie sind unzurechenbare Taten und damit im strengen Sinne keine Handlungen.[55]

In diesen Äußerungen klingt eine kritische Note gegenüber den Religionsschriften von Kant und Fichte an, nämlich da, wo sie auch Versionen des Versicherns pflegen. Auf Selbstbestimmung kann der Mensch nicht verzichten, sonst hörte er auf, Mensch zu sein. Die äußere, autoritäre Gesetzgebung – so eine Anleihe bei Schelling – skizziere nur den ‹Schrecken einer objektiven Welt›.[56] Ein weiterer theoretischer Zugewinn liegt in der Charakterisierung des positiven Glaubens als unvollständige Vereinigung zweier Formen von Sein, als einer Aporie, da Getrenntes nur in *Einem* Sein seine Vereinigung haben könne. Der autoritäre Glaube fordert demnach einen Glauben an etwas, das nicht ist. Die vorgestellte Vereinigung bleibt bloße Vorstellung, Glaube an die Vorstellung. Damit wird neben der autoritären Religion explizit auch die Kantische Gottheit als bloßes Postulat aufs Korn genommen. Die christliche wie die Kantische Glückseligkeitsvorstellung verschieben die Erfüllung ans Ende der Welt. Das sei der Bankrott der Vernunft. Auch Kants These führe auf fremde Gesetzgebung und Heteronomie hinaus, was dem Kantischen Grundanspruch der Autonomie zuwiderlaufe. Die Behauptungen vom Jammertal und vom Erreichen einer bloßen Glückwürdigkeit, nicht des Glücks, ähnelten sich in ihrer Vertröstungsstrategie. Die ursprüngliche Verheißung irdischer Gleichheit wurde in diesem Verfallsprozess

langsam dem Himmel überantwortet – das ‹Fraternisieren› hörte auf (GW 1, 301). Jesus wurde dann doch ein Geldbeutel zugebilligt und die geistlichen Herren hatten sich von der *Egalité* längst verabschiedet. Dem hält Hegel die ‹heiligen› Ideale der Französischen Revolution entgegen, *Liberté, Egalité und Fraternité*.

Wie für die Revolutionäre in Paris stellt sich auch für Hegel das Problem, ob es eine republikanische Religion, eine *religion civile* geben und welcher Gestalt ein Kult des höchsten Wesens sein könne. Die Affinität der französischen Begründung dieses höchsten Wesens mit Schellings Begründung des höchsten Prinzips ist frappierend – ‹das absolute Wesen ist das absolute Wesen›, das *Être suprême* als das völlig Leere, und bei Schelling: ‹Es gibt ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes (A = A) gibt›. Ebenso bleibt bei ihm das Verhältnis von Glauben und Wissen in vieler Hinsicht ungeklärt. Nach dem Sturz der Jakobiner verzichtet Hegel auf die Rede von der Volksreligion und vertritt schließlich die klare Trennung von Religion und Staat.[57] Seine bisherigen Überlegungen zu einer Volkserziehung verlieren an Grundlage, der Versuch einer engen Verknüpfung von Rousseau und Kant brachte keinen durchschlagenden Erfolg. Im Kontext der Lehre von der Ur- und Erbsünde rückt sein Projekt einer neuen Volkserziehung wieder ins Blickfeld. Er begegnet den theologischen wie den Kantischen Glaubenspositionen mit dem Hinweis auf die Selbstachtung des Menschen: Der Mensch sei weder Sünder noch aus krummen Holz gezimmert und dürfe keinesfalls Gegenstand der Verachtung werden.[58] Im Kontext der Konturierung des Begriffs der Freiheit liegt der Fokus jetzt auf der Frage nach der Zurechenbarkeit, der Imputation von Handlungen, auf dem Nukleus des Handlungsbegriffs.

In der Berner Etappe zeichnet Hegel kein Verfallsgeschehen, trotz des Rousseauschen Einflusses, trotz der Anleihen aus dem in der Tschugger Bibliothek gelesenen Monumentalwerk *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* von Edward Gibbon. Hegel prophezeit keinen Untergang, frönt keinem Pessimismus. Er beschreibt die Tendenzen zum Autoritär-Despotischen und argumentiert gegen die Subordination und für ein Ideal der Freiheit. Die Distanzierung von Rousseau scheint auf. Im historischen Geschehen trete mitunter das

unveräußerliche Menschenrecht als ‹schöner Funken der Vernunft› (GW 1, 351) hervor; die Sklaven und Knechte verhielten sich nicht für immer wie Schafe in der Herde. Seine unendliche Berechtigung könne dem Menschen auch kein höheres Wesen absprechen. Der angeblich Subordinierte habe keine Pflichten gegenüber einem solchen höheren Wesen, da ja alle substantiellen Rechte diesem zugeschrieben würden. Rechte und Pflichten seien jedoch untrennbar. Die Worte «Knecht» und «Religion» schlössen sich wie die Worte «Knecht» und «Recht» aus. In der Unterwerfung werde der Mensch in seinem wahren Begriff verletzt; seine Rechte seien unendlich, unverlierbar, unveräußerlich, absolut. In den *Berner Briefen* fragt Hegel: Warum rückte diese Würde des Menschen so spät ins Zentrum? Das philosophische Problem der Bestimmung des Kerns der Vernunft, woher ihre Befugnis stammt, sich den obersten Richterstuhl anzumaßen, harrt aber weiter einer befriedigenden Lösung.

2. Die Natur und das «Eine» Prinzip

Für die Erkundung von Hegels Gedankengängen zu Monismus und Natur, Dualismus und Misshandlung der Natur spielen vier in kritischem Bezug auf Kant entwickelte Konzeptionen eine zentrale Rolle. Es handelt sich um Entwürfe von Schiller, Fichte, Schelling und Hölderlin, welche die gesamte nachkantische Philosophie mitbestimmen. Sie versuchen nach Reinhold zu den Kantischen Resultaten die Prämissen zu fixieren und einen Einheitsgrund der Philosophie zu gewinnen. Allerdings kannte Hegel Hölderlins Offerte zu wenig; diese wird erst nach seinem Wechsel nach Frankfurt für ihn bedeutsam. In den Berner Briefen spiegelt sich das neue Problemdickicht, das Hegels Weg *towards the sunlight*[59] noch verschattet: In einem ersten Schritt wird Kants Moraltheologie rezipiert und anschließend mittels Fichtes *Offenbarungsschrift* von 1792 kritisiert. Im zweiten Schritt soll, Schelling zufolge, der ‹neue Held› Fichte in Gestalt seiner Jenaer *Wissenschaftslehre* von 1794 die Philosophie auf höchste Höhen bringen; Hölderlin berichtet vom ‹Titanen› Fichte, teilt aber nach Bern auch Vorbehalte gegen die *Wissenschaftslehre* mit. Schelling

versucht Fichte in spinozistischer Weise mit Enthusiasmus zu folgen, was Hölderlin reserviert aufnimmt.

Bei genauer Lektüre von Hegels Briefen erkennt man eine feinsinnige und sehr vorsichtig formulierte, aber inhaltlich unübersehbare Absetzung von Kants Postulatenlehre, Fichtes früher *Wissenschaftslehre* sowie Schellings *Form-* und *Ich-Schrift*. [60] Kaum ist also die epochemachende Philosophie des Deutschen Idealismus an der Jenaer Saale geboren, so meldet Hegel von den Ufern der Aare aus leisen Einspruch an. Diese fast vermessen wirkende, behutsam artikulierte Distanzierung folgt auf das Lob der genannten Entwürfe von Kant, Fichte und Schelling: Die höchste Höhe der Philosophie werde erst «durch die Konsequenzen, die sich daraus ergeben» erklommen werden können (Br I, 24). Hegel insistiert auf die Schlussfolgerungen, die noch gezogen werden müssen, diagnostiziert Defizite in allen drei Offerten. Dem Gedanken der Würde und der Freiheit des Menschen und der Fundierung einer weltbürgerlichen, antidespotischen Denkart stimmt er zu. Die späteren Einsprüche gegen Fichte und Schellings *Ich-Schrift* deuten sich bereits in der Kritik an Reinholds *Philosophie aus oberstem Grundsatz* an.

3. ‹Das Eine, was die Mode[rne] streng geteilt› – Schiller contra Kant

Schiller verwirft sowohl die Lehren, die den Körper als Kerker des Geistes ansehen, als ärgerlichen Hemmschuh auf dem Fluge zur Vollkommenheit, als auch die der Glückseligkeit, die auf die Erfüllung der Neigungen und Bedürfnisse insistieren, als einseitige Extreme. Die ersteren gelten ihm als ‹Verirrung des Verstandes›, der ‹einen Teil des Menschen, seine thierische Natur, allzu enthusiastisch herabwürdigt›, was der ‹Evolution des einzelnen Menschen und des ganzen Geschlechts schnurgerade zuwiderlaufe›.[61] Eine wissenschaftliche Sicht müsse die ‹Mittellinie› zwischen beiden Polen wählen, den Zusammenhang und die Harmonie *beider Naturen*, der tierischen und der geistigen. Schiller verlangt das Denken der Doppelnatur des Menschen, der Einheit seiner beiden Legislativen, von Vernunft und Natur, von Pflicht und Neigung. Diesen Gedanken richtet der

Dichter in *Anmut und Würde* in aller Schärfe gegen die Kantische Vorstellung eines ‹knechtischen› Verhältnisses von Moralgesetz und Sinnlichkeit, zwar einer ‹rühmlicheren Art von Knechtschaft›, aber doch einer Unterwerfung des Sinnlichen und des Glücks. Nach den bisher vorsichtigen Absetzbewegungen von Kant in seinem ersten systematisch-philosophischen Fragment *Die transcendentale Idee* (Text 28) sieht Hegel die ‹Amalgamierung von Sinnlichkeit und Vernunft› nun geradezu antikantisch.[62] Die Trennungen von Absicht und Resultat des Handelns wie auch von Verstand und Sinnlichkeit seien rigoros zu überwinden. Wenn nämlich die Vernunft wegen der ‹Beimischung› des Natürlichen als geschwächt und verunreinigt dargestellt werde, erwachse daraus nur die unhaltbare Forderung nach einem fremden, die Natur beherrschenden Wesen. Die Vernunft vermisse die Natur und könne sie nicht mehr verschmähen. Das war Hegels Adieu zu Kants deontologischer Moralphilosophie, was durch die Überlegungen zum Freiheitsbegriff im ersten systematisch-philosophischen Fragment und weitere Textstücke dieser Phase gestützt wird. Die Begriffe Freundschaft und Liebe als Beziehungen jenseits von Herrschaft tauchen jetzt bei Hegel auf. Ein Kantischer Geist hingegen strebe ‹im Ideenreich nach unverlierbaren Besitzungen› und müsse deswegen ein Fremdling in der Sinnenwelt werden. Die Hochschätzung von Schillers *Briefen zur ästhetischen Erziehung* als «Meisterstück» hat hierin ihren ersten Grund. Was die ‹Mode›, gemeint ist die Moderne, streng geteilt, die physische und die vernünftige Natur, muss wieder als Einheit gedacht werden. Dem Menschen wurden die Mittel zur Freiheit entrissen, die aber doch Bedingung seines Menschseins sind. Der sittliche Charakter war, Schiller zufolge, nur mit der Aufopferung des natürlichen Charakters erkauft worden, statt sich die Natur zum Freunde zu machen.

Mit diesem enthusiastischen Einheitsgedanken geht ein weiteres, für die philosophische Debatte bemerkenswertes Argument einher, das sich ebenso tief in Hegels Denkart eingräbt. Für Schiller stellt sich die Aufgabe der Überwindung von zwei entgegengesetzten Extremen im ‹spekulativen Geist›. Einerseits finde sich da die leere Subtilität eines subjektiv-idealistischen Konstruktivismus, welcher ‹das Wirkliche nach

dem Denkbaren modelt und die subjektiven Bedingungen seiner Vorstellungskraft zu constitutiven Gesetzen für das Dasein der Dinge erheben will›, auf der anderen Seite wirke die ‹analytische Scheidekunst›, die alle Einheit leugne und alle Erfahrung in empiristischer Weise ‹nach einem Fragment der Erfahrung zu schätzen› versuche, die das Ganze auf ein mechanisch zusammengestückeltes Uhrwerk reduziere und zur ‹pedantischen Beschränktheit› eines naturalistischen Realismus und Empirismus führe. In den widerstreitenden Verfahren werde das ‹concrete Leben› getilgt. Schiller empfiehlt die Überwindung der beiden Extreme, indem ‹sie aufgehoben werden›. Dieser Gedanke der Aufhebung fordert Hegel heraus.[63] Über 25 Jahre später benennt Hegel in seinen Berliner Vorlesungen die außerordentliche Bedeutung von Schillers Kant-Kritik: Schiller gab ‹den Anstoß zum Hinausgehen über die Reflexionsphilosophien› (GW 30/1, 189). Wie Schiller hatte auch Hegel ‹der Puritaner dumpfe Predigtstuben der Heimat›[64], den inner- und außerweltlichen Asketismus, die ‹Mönchasketik› hinter sich gelassen. Dies artikuliert sich in einem Verweis auf Marivaux' aufgeklärte ‹Sensibilité› (GW 1, 346, 634), Liebe contra Askese. Die Verfechter des Asketismus hingegen gäben keine Gedanken zollfrei, keinen Genuß unkontrolliert, sie votierten gegen jede Empfindung des Wohls wie Freude, Liebe, Freundschaft und Geselligkeit – Werte, die Hegel sein Leben lang hoch schätzte.[65]

Einen weiteren neuen Akzent setzt Hegel in diesem Kontext gegen das Dogma der ‹angeborenen Verderbnis unserer Natur›, gegen das Dogma der Ur- und Erbsünde, und zwar mit der Frage nach der Zurechenbarkeit von Handlungen. Mit ihr kann der Begriff des freien Willens geschärft werden, Autonomie kann, wie bei Schelling, nur einem absolut freien Wesen zukommen. Anregungen dazu lieferte womöglich ein in Schillers *Horen* publizierter Aufsatz des ehemaligen Stiftlers Karl Heinrich Gros, der zu Schellings und Hegels Bekannten gehört.[66] Gros stand in engem Kontakt mit Diez, Flatt, Klett, Niethammer und in Jena mit Schiller; auch war der künftige Erlanger Rechtsprofessor in den Hochverratsprozess gegen Hegels Vertrauten Sinclair verwickelt und wurde zeitweise inhaftiert.[67] Gros' profunder

Aufsatz *Über die Idee der Alten vom Schicksal* verhandelt die Fragen nach Schuld, Zurechenbarkeit von Handlungen und Strafe. Zurechnung erfolge nur dann, wenn eine Handlung mit Bewusstsein und mit Kenntnis ihres Verhältnisses zum Gesetz unternommen wird, also wenn sie wirklich mit Vorsatz und Bewusstsein begangen wurde.[68] Mit Blick auf den auch von Gros traktierten Ödipus merkt Hegel an: ‹Was kann ein Ödipus für Schadloshaltung für seine unverschuldeten Leiden fordern, da er sich im Dienste, unter der Herrschaft des Fatums zu stehen glaubte?› (GW 1, 163) Er prangert die Zeichen und Wunder, Versicherungen einer Gottheit, dass es ein künftiges Leben gäbe, als Chimären, ein künstliches, täuschendes System von Triebfedern und Trostgründen an (GW 1, 163 f.). Auf einem Notizenblatt von 1795 über eine Rezension aus dem *Neuen theologischen Journal* findet sich eine knappe Bemerkung, dass auch das Böse im Menschen in Satan und Adam veräußert worden sei, damit der Bankrott der Menschheit entstand (GW 1, 197). Im Originaltext heißt es: Die Zurechnung «der Sünde Adams existiert so wenig als die Erbsünde». Wir haben dem Adam ‹keinen Auftrag gegeben, in unser Aller Namen sich so übel aufzuführen.› Er sei nicht zum Anwalt «in rebus contra Satanam et consortes gewählt, um für uns Prozesse zu führen (!) und zu verlieren!»[69] In diesem Sinne lehnt Hegel die Lehre von Ur- und Erbsünde ab: Adam könne nicht für die Trennung von Gott und Mensch verantwortlich sein, denn er sei in seiner ‹paradiesischen› Existenz kein Wesen mit freiem Willen, kein Mensch gewesen. Über die Kraft der Unterscheidung von Gut und Böse habe er vor seiner Sünde wegen seines Lebens im Garten der Tiere eben nicht verfügt. Erst nach seinem Vergehen wird ihm von höchster Stelle bestätigt, dass er jetzt Gut und Böse unterscheiden könne. Es helfe auch keine symbolische Deutung des Erbsündedogmas, der Mensch sei wegen seiner Sinnlichkeit kein Mangelwesen, das Natürliche nicht sündiges Unkraut im Garten Gottes.

4. Fichtes Freiheitsgedanke und Hegels erstes systematisch-philosophisches Fragment

Nach Fichtes Offenbarungsschrift, aber vor dem für Sommer 1795 aus Bern angekündigten Studium von Fichtes *Wissenschaftslehre* hat Hegel zunächst dessen *Creuzer-* und *Aenesidemus-Rezension* sowie mit Sicherheit auch den *Horen*-Aufsatz *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit* zur Kenntnis genommen. In diesem Beitrag konnte Hegel die Fixierung der universellen Einheit in Gestalt der Menschenwürde finden – das Wesen der Vernunft sei in allen vernünftigen Wesen eins und dasselbe – ebenso wie die Fichtesche Formulierung des ersten Aktes der Freiheit.[70] Die Philosophen haben, so Hegel, diesen Gedanken der Würde jetzt zu beweisen. In Fichtes *Creuzer-Rezension* ist auch die Rede vom noch nicht gelösten Streit zwischen den Interessen der theoretischen und der praktischen Vernunft; er hat eine Einheit in einem höheren Gesetz, die Übereinstimmung des ‹Bestimmtseyns durch Natur› und des ‹Bestimmens durch Freiheit›, im Sinn.[71] Es geht um das eine Grundprinzip der Transzendentalphilosophie, welches in der *Wissenschaftslehre* als das reine Denken des Ich, als Denken seiner selbst aufgestellt wird.[72] Schelling, der das Bahnbrechende sofort und wohl als Erster erkennt, sieht darin nach der ersten Kantischen die zweite Revolution. Die Resultate der kritischen Philosophie Kants seien in ihrer Zurückführung auf die letzten Prinzipien des Wissens darzustellen, als «Prämissen». Der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft könne unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft sein; Kant habe diese Prinzipien bloß vorausgesetzt.[73] Subjekt und Objekt müssten konsequent als oberste Einheit gedacht und der aus dem Verstand kommende Dualismus von Unendlichem und Endlichem könne überwunden werden. Fichtes spätere *Sittenlehre* versucht die Kantische Dichotomie durch die Synthese von ‹höherem und niederem Begehrungsvermögen› hinter sich zulassen, die beide in einem ‹Urtrieb›, einem Grund für die Triebfedern unseres Tuns, ihre Einheit hätten.

Hegels ältestes systematisch-philosophisches Manuskript *Die*

transcendentale Idee (Text 28)[74] gehört seiner Entstehung nach in den gleichen Zeitraum wie das Notizblatt *Unkunde der Geschichte* und der Brief an Schelling Mitte April 1795. Seine Vorbehalte gegen Fichtes, Kants und Reinholds Begriff der Freiheit des Willens gewinnen an Schärfe. Im Vordergrund steht das Herrschaftsverhältnis über die Natur: Die Vereinigung von Vernunft und Natur wird zwar konzipiert, aber als Pole stehen sich das Herrschende und das Beherrschte gegenüber; ‹tierisches Begehrungsvermögen solle durch Vernunft geordnet› werden, durch die ‹Causalität der Vernunft›. Hegel bezieht sich auf Schellings *Form-Schrift*, in welcher das Ich als absolutes Prinzip im Sinne einer *causa sui*, einer absoluten Kausalität, als etwas schlechthin Gewisses *vor* allem Wissen präsentiert wird. Hegel zufolge könne ein solches Prinzip nicht erkannt werden, und es werde nur eine Einheit mittels Verstandesbegriffen konstituiert. Fichte zufolge erreicht jeder ‹gesetzliche›, d.h. der Erscheinung gebietende Trieb, stets sein Ziel, wenn nicht im Diesseits, so im Jenseits, wozu die Unsterblichkeit der Seele postuliert werden muss. Bei der freiwilligen Preisgabe einer berechtigten Forderung, dem Entsagen einer pflichtgemäßen Neigung bestehen laut Hegel keine Rechte mehr daran; es kann also auch keine spätere Entschädigung geben. Ähnlich dem ‹Adam-Argument› gegen die Ursünden-These geht es ihm um die Bestimmung eines verantwortlichen Subjekts, das nur ein natürliches Wesen mit freiem Willen sein kann. Adam war eben vor dem Sündenfall im paradiesischen Garten der Tiere nur ein ‹physisches› Wesen, kein Subjekt mit freiem Willen und demnach ohne Zurechenbarkeit von Handlungen, was die biblische Erzählung über das Geschehen nach dem Ursündenfall selbst zugesteht. Umgekehrt kann der vor dem jüngsten Gericht Stehende kein Wesen mit Handlungsfreiheit, kein Ich sein, weil er ja als unsterbliche Seele bloß von ‹geistiger Natur› ist. «Gott kann also nicht mehr jenes allmächtige Versicherungsunternehmen sein, das dem sittlich Handelnden eine verläßliche Police auf Glückseligkeit ausstellt.»[75] Solche ‹Versicherungen› (GW 1, 356) tragen eine Affinität zur positiven Religion in sich, deren Dogmen jetzt «gar zu dem Rang von Postulaten der praktischen Vernunft erhoben» werden (GW 1,

286). Die Versicherungen der Hilfe und Unterstützung von oben, himmlische, außerirdische Belohnung und Entschädigung sowie das Versprechen einer eventuellen Glückseligkeit der unsterblichen Seele am jüngsten Tag können keine Prinzipien freien Denkens sein. Die Einheit muss auch eine von Freiheit und Natur darstellen; es darf auch hier keine Relation von ‹Herr› und ‹Knecht› geben. Das Fragment dokumentiert, «auf welchem Wege Hegel den Kantianismus seiner philosophischen Anfänge verlassen hat».[76]

5. Schellings Ich-Philosophie und Hölderlin

In seinem Brief vom Dreikönigsabend 1795 kündigt Schelling an, dass er nach seinen Fichte-Studien jetzt an «einer Ethik à la Spinoza» arbeite (Br I, 15): «ich bin indessen Spinozist geworden! […] Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich, […] durch *Freiheit* gesetzt» (Br I, 22). Es geht ihm um ein Gegenstück zu Spinoza, aber unter Beibehaltung des Prinzips eines wissenschaftlichen Systems.[77] Spinozismus meint hier eine monistische Konzeption, die aus einem höchsten Prinzip die anderen Bestimmungen der Philosophie entfaltet. In seiner *Ich-Schrift* kritisiert Schelling, dass bei Kant das monistische Prinzip des Wissens fehle, theoretische und praktische Vernunft müssten erst noch durch ein ‹gemeinschaftliches Prinzip› verbunden sein.[78] Mit einem spinozistisch motivierten Ich-Monismus soll diese Vereinigung gelingen, mit dem Urprinzip als letztem, absoluten Grund: Das absolute Ich ist dieses Fundament, das Eine, Unbedingte, Absolute. Das Schellingsche Credo über die ‹Freiheit als das A und O der Philosophie› (Br I, 22) wird wie der Anspruch auf ein wissenschaftliches philosophisches System eine Konstante in Hegels Denken. ‹Suchet die Wahrheit im Menschen selbst, ehe ihr sie in göttlicher Gestalt vom Himmel auf die Erde ruft!›,[79] schreibt Schelling. Ende April 1795 übermittelt Hegel seine Zustimmung sowohl zu diesem als auch zum Schellingschen Grundgedanken eines neuen Monismus, der die Grenzen des endlichen Denkens zu überschreiten vermag.

Allerdings trifft Hegel in seinem Brief vom 30. August 1795

mit einer ganz bescheiden daherkommenden Bemerkung die Achillesferse des Schellingschen Gedankengangs – ein Beispiel für Hayms Beobachtung von Hegels Jugendentwicklung, dass niemals «ein großer, wissenschaftlicher Gedanke in so bescheidener Verborgenheit der Oeffenlichkeit» entgegengereist sei:[80] Im Paragraphen 12 der *Ich-Schrift* kennzeichnet Schelling das Ich als einzige Substanz: «alles was ist, ist im Ich und außer dem Ich ist nichts». Und: «Ist das Ich die einzige Substanz, so ist alles, was ist, blosses Accidens des Ichs.»[81] Dem absoluten Ich werde, so Hegels triftiger Einwand, «das Attribut als einziger Substanz beigelegt», «wenn Substanz und Akzidenz Wechselbegriffe sind, […] wäre der Begriff von Substanz nicht auf das absolute Ich anzuwenden» (Br I, 32) Mit dieser feinen Anmerkung weist Hegel auf den Grundschaden aller abstrakten Einheitskonzepte: Wie kommt man von der unbestimmten, somit leeren Einheit zum konkreten Mannigfaltigen, vom Unbedingten zum Bedingten, von der Unmittelbarkeit zur Vermittlung? Das Unbedingte bei Fichte und Schelling erscheint als ein leerer Inbegriff von Allem – unbedingt, weil es unbedingt ist.

Wie gelingt der Übergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, und zwar auf eine logische, schlüssige Weise gemäß der Fichteschen Forderung einer Deduktion, einer streng logischen Ableitung? Es muss ausgeschlossen werden, dass die konkreten Bestimmungen einfach empirisch aufgesammelt, als Bestimmungen des Absoluten erschlichen und diesem ohne Begründung bloß beigelegt werden. Auch Plotin kommt von der Einheit zur Vielheit nur durch das Annehmen der bloßen Metaphorik des ‹Herausstrahlens›. Und die spinozistische Substanz vermag aus sich selbst heraus keine Bestimmungen zu entfalten und behauptet unendlich viele Attribute. Fichtes wie Schellings Ich schließt kategorisch alles Entgegengesetzte aus und verharrt so in seiner abstrakten Unbestimmtheit. Hinsichtlich des Verzichts auf eine notwendige Begründung sind Reinholds schlechthin absoluter Grundsatz, Fichtes Ich und das Schellingsche Absolute gleichermaßen unhaltbar, weil sie nicht immun gegen skeptische Einsprüche sind. Auch Paragraph 8 der *Ich-Schrift* verrät dieselbe Crux: Das Ich lässt sich nur als bloß Unbedingtes, Unmittelbares bestimmen. Folglich hätte es aber

doch eine Bestimmtheit, nämlich diejenige der Unbedingtheit oder Unmittelbarkeit. Auch soll die einzige Bedingung des Seins des Ich in der absoluten Identität bestehen, also wäre das Unbedingte doch bedingt, was mit der Rede von der einzigen Bedingung selbst schon eingeräumt ist.[82] Hegel weiß um die erhebliche Beweislast, die auch auf ihn zukommt. Schon kurz nach Fichtes großem Coup rief der ‹helle Haufen› der Skeptiker zur Attacke gegen die Ich-Philosophie auf.

Die Anregungen von Hegels bestem Freund Hölderlin kommen erst während der gemeinsamen Frankfurter Jahre zum Tragen. In Bern lagen Hegel wohl außer den knappen Briefstellen kaum Informationen zu Hölderlins Überlegungen aus der Zeit vor. Im Unterschied zu Schellings jugendlichem Überschwang beinhaltet der wohl nach einer Spinoza-Lektüre verfasste Brief Hölderlins an Hegel vom 26. Januar 1795 sachliche und abwägende Reflexionen zur neuen Formation der Transzendentalphilosophie. Er ist ein immens bedeutsames Dokument, worin Hölderlin gegen Fichte den Vorwurf des Dogmatismus zu erheben scheint: Fichte stehe noch «auf dem Scheidewege», er versuche über Reinholds Bewusstseinsphilosophie, über das *Faktum* des Bewusstseins, hinauszugehen. Das Resultat beschreibt Hölderlin als «transzendent» (Br I, 19); Niethammer und Erhard apostrophieren dies ebenso als Transzendentismus, als transzendenten Spinozismus.[83] Das absolute Ich enthalte alle Realität, es sei alles und außer ihm sei nichts. Insofern im Ich kein Bewusstsein denkbar sein könne, «bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts» (Br I, 20). Die Fichtesche Verbindung zwischen einem solchen absoluten Ich und dem empirischen Ich scheine das Problem in sich zu bergen, dass ein empirisches Ich wegen seiner Gebundenheit an die äußere und innere Natur den sittlichen Endzweck nie erreichen, sondern sich diesem nur unendlich annähern könne. Die selbst am Ursprung verlangte Einheit werde so verfehlt; sie verbleibe in der Immanenz und Abstraktion des absoluten Ich. Darüber werden die beiden Hauslehrer aber erst in Frankfurt sprechen.

Hegels Manuskript 41 markiert den Übergang von Bern nach Frankfurt. Dies kann als Indiz für Hegels eigenständige Suche nach dem Einheitsgrund gelten, einer Suche, die den

Problemstellungen von Schiller, Fichte und Schelling gerecht zu werden versucht: «Wo Subjekt und Objekt – oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches» (GW 2, 9). Die Anforderungen sind die Gewinnung der Bestimmungen aus Selbstbestimmung, die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft und die Überwindung der Struktur der Herrschaft zwischen den Seiten. Bei dem vereinigt Gedachten kann es sich nicht um Herr und Knecht handeln, das Subjekt kann nicht das Übermächtige und das Objekt nicht das Beherrschte oder umgekehrt sein. Die All-Einheit, das *hen kai pan*, wird Hegel dann am Anfang der Frankfurter Zeit als Liebe fassen, was erheblichen Aufklärungsbedarf nach sich zieht.

6. Die Schweizer Gründe und Abgründe des Zweifels – Die Dämonen und Gespenster des Skeptizismus

Rousseaus savoyischer Landpfarrer hat eindrucksvoll die Stimmungen von Ungewissheit und Zweifel beschrieben. Der Vikar fühlte sich in einem Meer menschlicher Meinungen, ohne Ruder und Kompass, ohne jegliche Führung.[84] Dieser Zustand, so Rousseaus Vikar unter Berufung auf Descartes, verlangt nach der Aufdeckung der Zweifelsgründe, um zu etwas zu kommen, an dem nicht mehr gezweifelt werden kann. Karl Friedrich Stäudlin, Bruder von Hegels Freund Gotthold Stäudlin und Göttinger Theologe, zitiert in *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*[85] eine lange Passage aus Rousseaus savoyischem Credo und berichtet mit Hinweis auf Rousseaus *Émile* von einer eigenen tiefen Krise nach der Lektüre von Sextus und Hume Anfang der 1780er Jahre.[86] Solche Situationen der persönlichen Unsicherheit gab es ohne Zweifel in Hegels Schweizer Jahren. Gleich zu Beginn seines 1795 begonnenen Manuskripts zur Positivität der christlichen Religion gebraucht Hegel Stäudlins Bild von der ‹ansteckenden Krankheit des Zeitalters› (GW 1, 283). Der Zweifel erscheint als der große Satan, welcher das Glaubenseigentum bedroht. Die Gedanken von Sextus und Hume gelten als teuflische Gefahr für das Christentum, eine gewaltige Bedrohung für den Offenbarungs-

und Wunderglauben. Im Januar 1796 berichtet Schelling von einer Schrift über die ‹Zweiflerei›, die Hegel «ohne Zweifel» gelesen habe, und bittet ihn um ein Exemplar (Br I, 36). Die in Bern 1795 publizierte Abhandlung *De notione et generibus Scepticismi et hodierna praesertim ejus ratione* von Zeender liefert einen umfangreichen und über die aktuellen Diskussionen wohl informierten Befund zur angeblich skeptischen Vergiftung des Zeitalters.

Auf jeden Fall war Hegel über die skeptischen Streitsachen im Bilde, die für seinen Denkweg zunehmende Relevanz gewinnen. [87] Laut Schelling hatte Schulze in seiner *Aenesidemus-Rezension* «vielleicht tiefer, als die meisten andern, in diesen Mangel eines begründenden Princips, und eines festen Zusammenhangs der Kantischen Deduktionen […] hineingesehen».[88] Diese Abhandlung von Schulze wirkt, so Niethammer, wie ein «fataler Plazregen, der dem Reinhold sein allgemeingültiges Fundament unter den Füßen weggespühlt hat».[89] Rosenkranz berichtet über den ‹ungeheuren Beifall› für die plausiblen Einwürfe Schulzes gegen Reinhold, von einer Zustimmung für Schulzes Philosophie, ‹die mit dem wahren Wesen des Skeptizismus, der weit davon entfernt ist, dem Sinnlichen einen positiven Charakter zu leihen, nichts gemein hat›.[90] Fichte schreibt, Schulze habe «mich eine geraume Zeit verwirrt, Reinhold bei mir gestürzt, Kant mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Grund auf umgestürzt».[91] Die gegen Kant erneuerte Skepsis zählt zweifellos «zu den wichtigsten Ereignissen in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie. Fichte gelangte zur Grundidee seiner Wissenschaftslehre in der Auseinandersetzung mit ihr. Für die Philosophen, die Fichte nicht folgten, aber sich doch an sein Werk anschlossen, wurde darum eine Ortsbestimmung der skeptischen Argumente zu einem ebenso dringenden Bedürfnis wie eine Begründung ihrer Position, die als von skeptischen Einreden nicht betroffen darzustellen war.»[92]

In den Brennpunkt möglicher skeptischer Einwände und Attacken geraten Fichtes und Schellings Konzeptionen eines obersten, letzten, einzigen Grundsatzes der Philosophie, eines höchsten Bestimmungsgrundes, der unbedingt und schlechthin gewiss sein müsse. Dies ergibt sich aus der notwendigen

Vermeidung des pyrrhonischen Tropus des unendlichen Progressus bzw. Regressus. Der *Eine* Grundsatz kann nicht durch ‹fortgehenden Zusammenhang bedingter Sätze, nicht durch ein Aufsteigen von bedingten Sätze aus erreicht werden; so käme man nur wieder zu anderen bedingten Sätzen›. Schelling insistiert jedoch auf einem «höchsten Punkte» (Br I, 21), einer neuen Variante eines ersten Prinzips. Insofern dieses jedoch nur durch sich selbst begründet sein kann, erwächst die Gefahr einer unzulässigen Voraussetzung, eines Axioms als *petitio principii* und des zirkulären Beweises; die Begründung setzt das zu Begründende bereits voraus. Schellingsche Formulierungen lauten: ‹das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben sein›, der ‹Grundsatz ist gewiß, weil er gewiß ist›, ‹Ich bin, weil ich bin›.[93] Den logischen Teufelskreis räumen Fichte wie Schelling ein und bieten damit einen Angriffspunkt für Einwände. Fichte erklärt es für unmöglich, über diesen Zirkel hinauszukommen; das oberste Prinzip müsse als unbedingt angenommen werden, weil sonst menschliches Wissen grundlos und stets bloß bedingt und relativ sei. Wie kann etwas *causa sui*, Ursache seiner selbst sein, wenn Ursache und Wirkung stets getrennt sind? Was meint das Paradoxon ‹absolute Kausalität›? Die Schwierigkeit, die Hegel schon in Bern sieht, besteht darin, dass dem Ich ein Sein zugeschrieben wird, weil es sich selbst denkt, und es sich nur denkt, weil es ist; somit wird eine Identität von Denken und Sein fixiert. Aber ist Denken nicht Bestimmen? Wäre dann das Ich doch bedingt? Paragraph 8 von Schellings *Ich-Schrift* gibt des Pudels Kern zu erkennen: Ich lasse sich anders nicht bestimmen, als bloß insofern es unbedingt sei.[94] Das wird Hegel kritisch aufgreifen, woraus Jahre später die Grundidee seiner Philosophie erwächst.

Einen maßgeblichen Denkanstoß liefert 1795 Niethammer,[95] der sich in seiner Tübinger Zeit mit dem Skeptizismus beschäftigt und bereits 1791 als seine Debütarbeit die erste deutsche Übersetzung der Anfangsabschnitte der *Pyrrhonischen Hypotyposen* von Sextus vorgelegt hatte.[96] Auch der erste Aufsatz seines mit Fichte herausgegebenen *Philosophischen Journals* beschäftigt sich mit dem Thema Skeptizismus. Dort hält Niethammer einen höchsten, Einzigen Grundsatz alles Wissens

für entbehrlich. Nur in den «ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes selbst» könne unabhängig von aller Reflexion ein Fundament gefunden werden, das Gefühl als unmittelbares Bewusstsein, ein postuliertes «Factum» mit Resistenz gegen jegliche Skepsis.[97] Das war zwar eine weitere Version des Postulierens, ein neues Kapitel der ‹Krankheitsgeschichte des gesunden Menschenverstandes› (Friedrich Schlegel), doch zugleich bestärkt Niethammer Hegel in seiner Reserviertheit gegenüber einem Philosophieren aus einem obersten Grundsatz heraus.

In Gibbons Monumentalwerk *The History of the Decline and Fall of Roman Empire* werden die Problemstränge Skepsis und Republikanismus verbunden. Der Despotismus und der Untergang des römischen Reichs seien von einem ‹ausschweifendsten Skeptizismus› begleitet gewesen, einem vom kranken Geschmack bestimmten Verlachen und Verhöhnen des geheiligten Alten, einschließlich der Götter, von einer ‹Mode des Unglaubens›. Die Gefahr der Ansteckung sei dabei besonders von der Beredsamkeit Ciceros und dem Witz Lukians ausgegangen, die traditionellen Gottheiten seien verworfen und ausgelacht worden. Mit der kaltschnäuzigen skeptischen Gleichgültigkeit der Philosophie gegenüber der Welt sollte die ‹intellektuelle Freiheit› innerhalb despotischer Herrschaft gewahrt werden.[98] Hegel knüpft in seiner Sicht des Untergangs des antiken Republikanismus daran an; die spätrömische Welt erscheint ihm als Reich des realen Skeptizismus. Das doppelte Gesicht des Pyrrhonismus, einerseits das freie Selbstbewusstsein und die antidogmatische Sicht, andererseits antirepublikanische Attitüde, Gleichgültigkeit oder ‹Dahingestelltseinlassen› als Abwendung von der Polis. Das Volk war von sich selbst und von seinen Göttern verlassen. Sextus hatte ihnen die Götter endgültig in eine unsichere Sache verwandelt. Es brauche laut Gibbon neue *Versicherungen* von der Gottheit, jedoch hatte Sextus gegen alle solche Versicherungen tiefsinnigen Einspruch erhoben.

7. Staatsverfassung, Ökonomik und Republikanismus – Hegels Übersetzung einer girondistischen Kampfschrift

Es ist eine Ironie der Geschichte, dass Hegel und Karl Ludwig von Haller von 1793 bis 1796 in Bern lebten, zwei berühmte Denker des Staates, und ca. zwanzig Jahre später spektakuläre Bücher vorlegten: *Restauration der Staatswissenschaft* von Haller, ein Buch, welches der ganzen Epoche nach dem Wiener Kongress den Namen *Restaurationszeit* gab, und Hegels aus ‹nachwirkender Erinnerung kommender, massiver Gegenschlag›[99] *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, die ihrem Verfasser paradoxerweise den Titel eines Restaurationsphilosophen eingebracht hat – eine der abwegigsten Legenden über Hegel. In seiner Berner Zeit konnte Hegel das Treiben von Haller, dem gewandten Wortführer der konservativen Berner Patrizier und Protagonist der Aristokratie, aus nächster Nähe beobachten. Haller zählte zum aristokratischen Berner Zirkel,[100] stand in direkter Verbindung mit Hegels Arbeitgeber Steiger und attackierte 1799 heftig die Tätigkeit des Girondisten Cart nach dessen Rückkehr in seine Heimat.[101] Die Berner Obrigkeit wies die Unabhängigkeit des Waadtlandes zurück. Demgegenüber war Hegel ein Anhänger der Französischen Revolution, ein demokratischer Republikaner, der jeglichen Despotismus, jederart autoritäre Strukturen ablehnte, und Sympathisant der Positionen von Cart, welcher seine waadtländische Heimat «unter dem Beil eines beispiellosen Despotismus» sah.[102]

In Hegels Besitz befand sich Carts Abhandlung *Lettres à Bernard Demuralt.*[103] Die aus Vorsicht anonym veröffentlichte Übersetzung *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältniß des Waadtlandes (Pays de Vaud)* – Hegels publizistischer Erstling – entstand im Kontext seiner Reise zu Rousseaus Geburtsstadt Genf im Frühjahr 1795, deren Obrigkeit den Sohn der Stadt 1762 wegen *Émile* und dem *Contrat social* als Feind der Religion und Staatsverfassung verurteilte; die Bücher Rousseaus wurden vor dem Rathaus auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Aus der Perspektive der Berner Aristokratie war Genf ein Zentrum der von ihr gefürchteten Revolutionsbestrebungen. Hegel besuchte Christoph August Klett[104], dieser gehörte zusammen mit Diez und Niethammer der Gruppe von philosophisch hochbegabten Studenten in Tübingen an, die der

Generation von Hölderlin, Hegel und Schelling unmittelbar vorausging; man lernte sich im Stift noch kennen. Klett hatte sich während eines Balls in Tübingen in Hegels Schwester verliebt. [105] Hegel berichtete Schelling über seine Reise nach Genf und ins Waadtland (Br I, 36 f). Die Hofmeister Hegel und Klett verweilen in Genf vor einer Büste Rousseaus, des gottlosen Demokraten, und ehren in aller Stille und Ehrfurcht dessen *Narrenweisheit*. Da Klett im waadtländischen Prangins als Hauslehrer tätig ist,[106] bekommt Hegel während seines Besuchs direkte Einblicke in die Situation des Waadtlandes, sehr wahrscheinlich auch den Hinweis auf die *Cart-Schrift*. Sie muss ihn sehr interessiert haben, wegen der Darlegung zu den politischen Rechten aus girondistischer Perspektive, dem Rekurs auf Montesquieu – ohne Einwilligung des Volkes keine Freiheit – sowie den Ausführungen zu den Verletzungen der Selbstbestimmung, was sowohl die amerikanische Revolution[107] als auch den Widerstand des Waadtlandes gegen die Fremdherrschaft auslöste. Und nicht zuletzt war Cart einer der tonangebenden Köpfe der Unabhängigkeitsbewegung im Waadtland. Jedenfalls ist Hegels Übersetzung der Beginn einer Reihe politisch-philosophischer Versuche im republikanischen Geiste, die seine politische Positionierung für den Gedanken der Selbstbestimmung, für die Verteidigung politischer Rechte, für die Kerngehalte der Französischen Revolution dokumentieren. Klett hatte ursprünglich wie die Freunde Diez und Niethammer die Absicht gehabt, in Jena weiterzustudieren. Er war wie Hegel als Hofmeister in der Schweiz gelandet. Sicher werden die beiden auch über die Lage in Tübingen und die neuen Entwicklungen in der Philosophie debattiert haben. Klett war bereits im Stift in die dortige Skeptizismusdebatte involviert gewesen und half Niethammer bei der Übersetzung von Sextus. Er hatte ‹Nachrichten von Genf wegen Sextus Empiricus› angekündigt.[108] So konnte Hegel von ihm Anregungen zu der für ihn bedeutsamen pyrrhonischen Denkungsart erhalten.

Der Genfer Bürger Rousseau und sein *Gesellschaftsvertrag* sind der noch schwelende große Zankapfel zwischen Haller und Hegel, zwischen dem Anti-Rousseauisten Haller und dem

Rousseau-Anhänger Hegel. Die Publikation der übersetzten *Cart-Schrift* wendet sich auch gegen Haller in seiner Eigenschaft als Repräsentant der Aristokraten.[109] Der Untertitel lautet: *Eine völlige Aufdekkung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern*. Den entscheidenden und theoretisch wirkungsvollen Streich gegen Haller wird Hegel dann 1820 mit der *Rechtsphilosophie* führen. In der *Cart-Schrift* zeigt sich schon etwas Unverwechselbares. Die Abhandlung dokumentiert einen «nüchtern-gediegenen Wirklichkeitssinn, der an dem großen spekulativen Denker immer von neuem überrascht».[110] Eine solche Aufmerksamkeit von einem Philosophen für die genaue innere Struktur und Funktionsweise von Gesellschaft und Staatsverfassung war für diese Zeit ein Novum und ist bis heute einzigartig. Statt realitätsfernen Konstruktionen widmete sich Hegel in tiefgründiger Weise der Verfasstheit der antiken Polis via Thukydides und Aristoteles, den Verfassungen des deutschen Reiches, des Kirchenstaates und der italienischen Stadtstaaten, las die historischen Schriften von Gibbon, Johann Lorenz Mosheim, Hume und Schiller. Sein besonderes Augenmerk genoss jetzt die oligarchische Ordnung von Bern. Die Finanzverfassung wird detailliert analysiert, einschließlich des Chausseegeldes, der heutigen Maut. Mit seinen ersten empirischen ökonomischen Studien tat Hegel das, was Fichte als ‹Erbsenzählen› verhöhnte.[111] Der Organismus wird in seine großen und kleinen Bestandteile zerlegt: Finanz- und Steuerordnung, Justiz, Bildungswesen, Handel und Einfuhrzölle, Agrargesetze, Günstlings-, Cliquen- und Clanwirtschaft, Intrigen, Stimmenkauf, Nepotismus, limitierte Partizipation der Bürger an der Regierung innerhalb der aristokratisch-oligarchischen Struktur.[112] ‹Um eine solche aristokratische Verfassung kennenzulernen›, müsse man diese an Ort und Stelle studieren. Hegel widmet sich dem Verfahren der Ergänzung des Grossen Rates in Bern mit ätzender Schärfe, beschreibt, «wie alle Intrigen an Fürstenhöfen durch Vettern und Basen nichts sind gegen die Kombinationen, die hier gemacht werden […]. Der Vater ernennt seinen Sohn oder den Tochtermann, der das größte Heiratsgut zubringt und so fort» (Br I, 23). Die Bestimmung der Begriffe Staat und Verfassung kristallisieren sich in diesen oft unterschätzten Schriften zu

einem Herzstück von Hegels Philosophie der Freiheit heraus. Das komplizierte Gefüge eines Staates als politische Formation verlangt Darlegungen, die sich vom Recht im engeren Sinne über Moralität, Ökonomie bis zum Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit sowie zur Staatsgesetzgebung erstrecken. Bern bot ein lehrreiches Muster für eine Herrschaft weniger Clans und Familien über das Volk und für die Unterdrückung anderer Regionen wie das Waadtland.

In dieser Zeit konkretisiert sich bei Hegel die Idee eines modernen Republikanismus, einer demokratisch-republikanischen Verfasstheit, der *Geist der Republik*, worin das Ideal der antiken Demokratie sich mit den Grundzügen einer modernen Gesellschaft und der individuellen Rechte des Menschen verknüpfen muss. Hierfür besitzen Georg Forsters republikanisch orientierte *Ansichten vom Niederrhein* erhebliche, zu wenig berücksichtigte Relevanz, zumal sie um Vernunft und Freiheit kreisen. Forster plädiert gegen den «geist- und herztötenden Despotismus» unter den Bedingungen des aufsteigenden industriellen Zeitalters und des Weltmarktes. Der Zweck der Vernunft bestehe darin, den ‹höchstmöglichen Grad sittlicher Vollkommenheit durch die Entwickelung aller in uns gelegten Anlagen zu erreichen›. Die Freiheit der Person bleibt für Forster ein «unveräußerliches Gut». Anzuerkennen sind nur Einschränkungen *äußerlicher* Freiheit, also nur Handlungen fremder Willkür, die dem «gemeinschaftlichen Besten» unterworfen seien. Die Abhandlung unterscheidet zwischen positivem und Vernunftrecht (natürlichem Recht); letzteres habe seine Begründung im Denken, die Vernunft bilde die ‹alleinige Quelle des Rechts›. Ein ‹*freier* Staat› müsse die Alleingewalt eines Monarchen einschränken, den Wohlstand *aller* Bürger, die Subsistenz der Arbeitenden wie die Sicherheit des Eigentums garantieren, die Religions-, Gewissens-, Rede- und Pressefreiheit unwiderruflich zuerkennen, die bestmöglichen Voraussetzungen für die allgemeine Bildung schaffen und die persönliche Unabhängigkeit aller Bürger sichern. In der modernen Welt der Industrie, der Fabriken und des Weltmarktes drohe der arbeitende Mensch zum «Lasttier» herabzusinken, der Weltverkehr könne aber nur zusammen mit der Ausbildung des

Geistes und der Entwicklung bürgerlicher Freiheit gedeihen. Die Ursachen für die Revolutionen des Zeitalters lägen im Missverhältnis zwischen Regierungsformen und Religionsbegriffen und dem jetzigen Zeitalter. Glück und Wohlfahrt von Millionen werde von überlebten toten Buchstaben und Institutionen behindert. Der Begriff der Freiheit bleibe «ohne Metaphysik unverständlich» und eine bloße Versicherung.[113] Dieser Diagnose des Zeitalters ist für Hegel eine wahre Schatzkammer von Anregungen.

«In einer Republik ist es eine Idee, für die man lebt», so notiert Hegel, «in Monarchien immer fürs einzelne».[114] In der Argumentation gegen das ‹Leben an der Kette› und auf den ‹Ruderbänken der Galeere›, gegen den politischen und religiösen Despotismus, gegen alle Herrschaft-Knechtschaft-Strukturen stellte Hegel das grundsätzliche Prinzip auf, dass freie Menschen ausschließlich Gesetzen folgen, die sie sich selbst gegeben haben. Er beschreibt den Untergang einer idealisierten antiken Republik: «Das Bild des Staates, als ein Produkt seiner Thätigkeit verschwand aus der Seele des Bürgers; die Sorge, die Übersicht des Ganzen ruhte in der Seele eines einzigen, oder einiger wenigen» (GW 1, 369). Ganz im Schillerschen Sinne gebraucht Hegel das Bild vom ‹zerstückelten Ganzen›, worin die Menschen zu bloßen Rädern eines toten Mechanismus verkommen. ‹Die Freiheit, selbstgegebenen Gesetzen zu gehorchen, die Obrigkeiten selbst zu wählen, selbst mitbeschlossene Pläne auszuführen, fiel hinweg›, alle politische Freiheit sei verschwunden, die Republik als höchste Orientierung zerstört (GW 1, 369 f.). Die menschlichen Fähigkeiten und Schätze drohen an den Himmel verschleudert zu werden, der Despotismus von Staat und Kirche vergifte die Quellen des Lebens. Für seinen Gegenentwurf formuliert Hegel noch sehr verstreut Kriterien für die Modernität eines Staates, inklusive der Diversifikation seiner Sphären wie ihres neuen Zusammenwirkens. Mitunter fährt Hegel schweres Geschütz gegen die staatliche und religiöse Verachtung des Menschlichen auf, vier Beispiele dafür: Erstens wird mit Vehemenz der ‹kirchliche› oder ‹geistliche Staat› zurückgewiesen. Staat und Kirche bzw. Religion sind klar zu trennen, da sie verschiedene Quellen von Pflichten und Rechten darstellen und

in Ansehung der gesetzgebenden Gewalt ihrer Natur nach unvereinbar bleiben (GW 1, 317). In einem Gottesstaat überschreitet der Staat seine Befugnis, tendiert zum Despotismus und zur Unterdrückung des freien Willens, zur Verachtung der bürgerlichen und politischen Freiheiten; speziell seien die Rechte der Andersgläubigen betroffen. Solche Staaten sind Reiche des religiösen Fanatismus und des unhaltbaren Ausschließlichkeitsanspruchs einer Religion, welcher auch immer. Zweitens gelten als Grundpfeiler der Modernität Meinungs-, Wissenschafts-, Kunst- und Religionsfreiheit. Die ‹zufällige Verschiedenheit der Auffassungen und des Glaubens›, Andersdenkende und Andersgläubige sind zu respektieren (GW 1, 320, 302). Der gute Bürger mag den Glauben haben, welchen er will; die Heilige Inquisition und die Kolonisatoren hingegen ‹rächten die beleidigte Majestät der Gottheit durch Mord› an ‹Indianern›, Heiden, Moslems und Juden – in Südamerika, am ‹Ganges oder Mississippi› (GW I, 304 f.). Die Heuchler bekennen Mitleid oder Liebe gegenüber Andersgläubigen, die sie als zutiefst Irrende ansehen. Drittens sind in einer modernen Verfasstheit ebenfalls Legalität und Moralität sauber zu unterscheiden. Der Staat solle zwar keine Anordnungen treffen, die der Moralität entgegenlaufen, aber ein Staat, der neben Frömmigkeit auch «Tugend» zum Maßstab der Wertschätzung des Bürgers mache, der in «die heilige Tiefe der Moralität hinabsteigen und diese richten will» (Br I, 31), bringe Verhängnis. Die subjektive Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, führe zur Exklusion der Minderheiten. Der Moralgesetze erlassende ‹Tugendstaat›, ob nun religiös-fundamentalistischer oder Robespierrescher Art, tendiert zum Ausschluss aller Andersdenkenden, die als Abweichler gelten, damit zum Fanatismus.[115] Viertens versteht Hegel die Gerechtigkeit als ein Staatsziel, zunächst im Kontext des Zusammenspiels von individuellen und gemeinschaftlichen Pflichten und Rechten – hier könnte Erhards *Horen*-Aufsatz *Die Idee der Gerechtigkeit als Princip einer Gesetzgebung betrachtet* Anregungen geboten haben.[116] Votiert wird für die Legalität eines Notrechts auf Hilfe, basierend auf dem Recht auf Leben und der moralischen Pflicht auf Wohltätigkeit. Die Gefährdung für die

Freiheit durch massive Ungleichheit des Eigentums verlange ‹Einschränkung der Willkür und des Eigentums›.[117] Hier werden noch ungeordnet kleine, aber substantielle Bausteine für die spätere Synthese von modernem Rechtsstaat und Sozialstaat geformt, für die moderne Idee eines demokratischen Republikanismus. Der große Zweck aller Gesetzgebungen, aller Verfassungen muss die Freiheit aller Bürger sein.

8. Absolutes und empirisches Ich

Nachhaltige Wirkung für Hegels Philosophie besitzt seine 1794 realisierte Bearbeitung einer Tübinger Flatt-Nachschrift, bekannt unter dem Titel *Ein Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (GW 1, 165 ff.); sie weist bemerkenswerte Ähnlichkeit mit einer Nachschrift von Klüpfel auf.[118] Hegels Text belegt die Lektüre von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (B), *Kritik der Urteilskraft* und von den *Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft* von Johann Friedrich Schultz. Weiterhin kennt Hegel Reinholds Rezension der Schrift *Empirische Psychologie* des Kantianers Carl Christian Erhard Schmid (GW 3, 209 f.) und mit großer Wahrscheinlichkeit die scharfe *Fichte-Schmid-Kontroverse*, mit der berühmten ‹Annihilation› Schmids seitens Fichtes. Im Brennpunkt steht die Frage, was Vernunft ist und auf welche Weise Erkenntnis und Wissen möglich sind. Aus der redigierten Flatt-Nachschrift ergeben sich zwei thematische Stoßrichtungen. Zum einen geht es um die damals heftig diskutierte Frage nach einer *philosophischen* Psychologie, welche im Sinne einer Epistemologie zur Klärung der formalen Grundlagen der Erkenntnis beitragen soll. Zum andern stellt sich hinsichtlich des Vernunftbegriffs die Frage nach dem Verhältnis zwischen absolutem und empirischem Ich. Die miteinander verbundenen Probleme stehen im Spannungsfeld der Debatte um die Beziehung zwischen spekulativer, rationaler, transzendentaler Psychologie einerseits und empirischer Psychologie andererseits.[119]

Hinsichtlich der ersten Problemlage bieten Nachschrift und Hegels Bearbeitung Darlegungen zum theoretischen

Erkenntnisvermögen (‹Recognitionsvermögen›) in Gestalt der drei Stufen erstens Vermögen des äußeren und inneren Sinns, zweitens Phantasie und drittens Verstand und Vernunft;[120] bei Flatt fehlt allerdings eine innere Logik der Entfaltung des Erkenntnisvermögens. Das ist schon die Grundstruktur des Abschnittes *Theoretischer Geist* in Hegels *Enzyklopädie*; dort erfährt diese Dreierstufung in Gestalt von Anschauung, Vorstellung und Denken eine tiefgreifende Umarbeitung.[121] Der Aufweis der epistemischen Bewusstseinsstruktur reicht von Darstellungen zu Anschauung und Empfindung, Wahrnehmung, Erinnerung, Reproduktion, Gedächtnis über Vorstellung, Assoziation, Metapher und Dichtungsvermögen bis hin zu willkürlichen Zeichen, Ton- und Schriftsprache, Verstand und Vernunft – Sachverhalte, die dann in der *Enzyklopädie* unter aristotelischem Zugriff systematisch als logischer Stufengang des Epistemischen entfaltet sind. Neben den äußerst aufschlussreichen und bei Hegel fortwirkenden Darstellungen besonders zur Struktur der Phantasie (Aufbewahren, Wiedererwecken, Reproduktionsvermögen, Assoziation, Erinnerung, Dichtungsvermögen, schöpferisches Hervorbringen von Bildern etc.)[122] finden sich Überlegungen zu den Sachverhalten, die Hegel später den *Praktischen Geist* nennen wird: Selbstgefühl, Neigung, Begehrungsvermögen, und zum Verständnis von Willen, Willkür und Freiheit – die ‹Freiheit gehört dem Willen zu› und ist ein ‹Vermögen, sich zu einer von mehrern möglichen Handlungsarten selbstthätig zu bestimmen›.[123] Hinsichtlich der später maßgeblichen Unterscheidung von Vorstellung und Begriff nehmen die Berner Manuskripte eine noch vage Differenzierung zwischen religiöser und philosophischer ‹Partei› vor, wobei letztere als ‹philosophisches System› (GW 1, 288) allein den Richter Vernunft anerkennt, sich auf Begriffe und Lehrsätze gründet, die Religionen hingegen die Vorstellungswelten der Völker artikulieren. Allerdings wird das doppelte Gesicht der Phantasie immer wieder angesprochen, die schöne, freie Phantasie schon von ihren ‹abenteuerlichen Ausschweifungen und ihren Gemälden einer fürchterlichen Welt› unterschieden. Sie wird als Quelle der Vorurteile benannt; ihre leeren Träumereien gedeihen besonders dort, wo, mit Schiller

gesprochen, ‹des Gesetzes Fackel dunkel brennt› (GW 1, 347). Spätestens in der Frankfurter Zeit wird der Begriff der *Vorstellung* präzisiert. Dem Glauben als der Einheit in der Form der Vorstellung fehlt letztlich der Beweis, die begriffliche Begründung (GW 2, 10). Flatts Differenzierung von Verstand (Urteilsvermögen) und Vernunft (Schlussvermögen) und Erhards Unterscheidung von Verstandesbegriff (*conceptus*) und Vernunftbegriff (Idee) haben wahrscheinlich die genauere Fassung der Erkenntnislehre beeinflusst. Eine Besonderheit in der Revision der Nachschrift liegt in der Hervorhebung der Möglichkeit der Täuschung auf all diesen Ebenen, des Irrtums, der Unsicherheiten der jeweiligen Erkenntnisquellen, worauf die Skeptiker ihre Angriffe stützen – optische Täuschungen, Illusionen, Phantomvorstellungen, Träume oder Blendwerke der Vernunft. Hier bezieht sich Hegel auf Kant, auf seine Antinomienlehre und die skeptische Methode.[124]

Das zweite Problem betrifft das Verhältnis von absolutem und empirischem Ich. Flatt zufolge scheitert die Transzendentalphilosophie bei ihrem Versuch, aus dem unwandelbaren Ich, das alles Denken begleitet, die Eigenschaften der Seele, das empirische Ich, abzuleiten. Andererseits insistierte Fichte auf dem absoluten Ich, sonst gebe es keine Chance, die Grenzen einer empirischen Psychologie und der bloßen dogmatischen Annahme von *Tatsachen des Bewußtseins* zu überwinden. Über die hierfür relevante Schmid-Fichte-Kontroverse war Hegel durch das *Philosophische Journal* informiert.[125] Fichtes Konzeption wird von seinen Gegnern als Transzendentismus attackiert; Hölderlin hatte den verwandten Verdacht des Dogmatismus. Die Schwierigkeit sah Fichte und erklärte, dass die unbewiesene Voraussetzung der Wissenschaften erst noch zu erhärten sei; erst durch Philosophie werde unser *Vorstellen* ein *Wissen*.[126] In der *Ich-Schrift* artikuliert Schelling Einwände gegen Reinholds Versuch, das empirisch bedingte (im Bewusstsein vorkommende) Ich zum Prinzip der Philosophie zu ernennen, allerdings für den Preis der Unerkennbarkeit des absoluten Ich. Hegel, der eine philosophische Psychologie und eine menschliche Erkenntnis des Absoluten für unverzichtbar ansieht, kann weder Reinhold noch Flatt, noch Fichte und

Schelling in allen Punkten folgen. Die Crux liegt in der unzulänglichen Vereinigung der Bewusstseinsstruktur (Reinholds Satz des Bewusstseins) mit dem transzendentalen Ich-Prinzip, von Bewusstsein und absolutem Ich; das Reinhold-Prinzip laboriert am Verbleiben im Endlichen, das Fichte-Schelling-Prinzip am ungeklärten Verhältnis zwischen absolutem und empirischem Ich, am nicht stringent gezeigten Deduzieren des Endlichen aus dem Absoluten. Der Philosophie sind wohl beide Pfade, der der Ich-Philosophie wie der der empirischen Psychologie, verstellt, so «daß die Philosophie weder mit einem rückwärts bedingt, noch mit einem vorwärts bedingenden, welches ebenso ein bedingtes wäre, anfangen kann».[127]

Hegel hat in dieser Phase seiner Entwicklung keine Lösung, nur vage Vermutungen über ein Einheitskonzept. In dem wahrscheinlich in der Übergangzeit zwischen Bern und Frankfurt entstandenen Fragment *Glauben ist die Art* findet sich der an Fichte anschließende Gedanke, dass die Vorstellung erst noch Wissen werden muss, denn der Glaube überwindet die Antinomie und konstituiert die Einheit nur in der Vorstellung. Aber aus der Denkbarkeit folge nicht schlüssig das Sein (GW 2, 11). Entscheidende Fragen liegen auf dem Tisch, die Suche nach dem Einheitsgrund ist beunruhigend offen. Hegel kommt mit seinen intellektuellen Projekten nicht recht voran.

3. Eine veritable Lebenskrise

In einem Brief von 1810 merkt Hegel an, dass er ‹ein paar Jahre bis zur Entkräftung› an einer Hypochondrie oder Depression gelitten, seine heitere Stimmung verloren habe und in Abgründe geraten sei, wo «jeder Beginn eines Pfades wieder abbricht und ins Unbestimmte ausläuft, sich verliert und uns selbst aus unserer Bestimmung und Richtung reißt» (Br I, 314). Wie verzweifelt seine Stimmung in der Schweiz gewesen sein muss, zeigt Hegels Erwägung, sich auf eine Repetentenstelle in Tübingen zu bewerben. Hölderlin rät dringend ab: Hegel sei sicher ein geeigneter «Totenerwecker» für das Stift, aber die dortigen «Totengräber» täten ihr Möglichstes dagegen, und er würde vergebens arbeiten, was Verrat wäre «den Du an Dir selbst begehest, wenn Du Dich mit dem armseligen Volk befassen willst» (Br I, 34). Eine solche Stelle könne man nur annehmen, wenn der Lebensunterhalt nur noch mit Holz spalten oder durch den Handel mit Stiefelwachs bestritten werden könne (Br I, 41 f.). Hölderlin gibt Hegel das Versprechen, einen «bessern Wirkungskreis» für den Freund zu suchen, ein Versprechen, das er einige Monate später einlöst (Br I, 34).

Welche Ereignisse zwischen Herbst 1793 und 1796 wirkten als Enttäuschungen und führten sukzessive in eine depressive Stimmung, zu diesem Tiefpunkt in seinem Leben? Welche Hoffnungen zerbrachen in dieser Phase? Woraus entstand Hegels Gefühl einer wachsenden Isolation in der Schweiz? Zusammenfassend wäre Folgendes zu nennen: Der Terror der Jakobiner zerstörte viele aus der Revolution hervorgegangene Erwartungen. Auch die Tübinger Theologie saß noch immer fest im Sattel. Die vermeintlich freien Schweizer Republiken erwiesen sich als Oligarchien. Im Sommer 1794 wurde in Paris der Kult des höchsten Wesens abgeschafft; das französische Vorhaben einer Zivilreligion war gescheitert. Das Projekt einer neuen Volkserziehung, die sich auf eine aus der christlichen Religion hervorgehende Volksreligion gründen sollte, musste Hegel

aufgeben. Auch durch das tragische Scheitern des Freundes Stäudlin war die berufliche Perspektive des publizistischen, religionsreformerischen Volkserziehers verblasst. Die Verpflichtungen als Hofmeister wurden zunehmend zur Last, speziell in Tschugg fehlte ihm jegliche intellektuelle Kommunikation. Es wurde Hegel zunehmend klar, dass er weit von den Zentren der wichtigen Debatten entfernt war. 1794 legte Fichte in Jena mit seiner *Wissenschaftslehre* den Grund für eine neue wirkmächtige Strömung der Philosophie, und Hegel hatte mit der Ablehnung der Hauslehrerstelle in Thüringen die Chance vertan, an dieser neuen Umwälzung der Philosophie hautnah teilzuhaben. Der viel jüngere Freund Schelling publiziert weithin beachtete Abhandlungen, während Hegel keines seiner Vorhaben abgeschlossen hatte. Obschon er intensiv an seinem neuen Weltverständnis arbeitet, türmen sich ihm mit seinen hochgesteckten Ambitionen die Probleme unüberwindbar auf. Der einzige Trost und Anker sind ihm die wissenschaftliche Beschäftigung und die Hoffnung auf baldige Veränderung.

4. Neue Hoffnung – Auf dem Weg nach Frankfurt

Für Agnes v. Liliens Geschick
Wie hat er unser Herz gerührt,
Es war, als gält es eignes Glück,
Doch arg hat er uns angeführt.

In des 96er Jahres letzter Stunde
Las er daraus uns vor.
Wir ließen Schlaf und Traum,
Wagten zu atmen kaum,
Aug und Ohr hing an seinem Munde.

Nanette Endel über Hegels Vorlesen aus *Agnes von Lilien*, Silvester 1796

Der 22. Oktober 1794 war für Hegels Leben ein außerordentliches Datum: Hölderlin hat an diesem Tag vom Frankfurter Bankier und Weinhändler Johann Noë Gogel überraschend die Zustimmung zum Engagement von Hegel

erhalten. Hölderlin schreibt sofort die befreiende Botschaft nach Bern, preist die Familie Gogel, das schöne Haus in bester Gegend, das angenehme Zimmer im Hause und den «sehr guten Rheinwein oder französischen Wein» und hofft auf das baldige Wiedersehen (Br I, 41). Hegel entschließt sich sofort, sagt einige Wochen später der Schweiz ade und macht sich auf den Weg nach Stuttgart, vorbei am von der wilden Macht des Stromes geprägten Rheinfall bei Schaffhausen, hoffend dass Frankfurt kein Reinfall wird. Christiane notiert später: «Schweiz, über 3 Jahre; kam in sich gekehrt zurük, nur im traulichen Zirkel fidel.» (HBZ 27) Die Zeit in der Eidgenossenschaft hatte tiefe Spuren hinterlassen, aber keine Resignation. Die Heimatstadt bot sogleich eine angenehme Überraschung: die ‹liebe sanfte Nanette Endel›, die eine Zeit in Hegels Elternhaus wohnte (Br I, 49). Es war wohl Liebe auf den ersten Blick, die «in den von Frankfurt aus geschriebenen Briefen nachklingt und zum Freundschaftlichen verklingt» (Br I, 442). Nanette widmete noch 30 Jahre später, 1827, Hegel zu dessen Geburtstag ein Gedicht mit einer schönen wehmütigen Erinnerung an den Jahreswechsel Ende 1796: In der letzten Stunde des Jahres hatte Hegel eine das Herz rührende Geschichte vorgelesen, scheinbar von ihm verfasst. Doch es handelte sich um den in den *Horen* anonym publizierten Roman *Agnes von Lilien*, einer damals literarischen Sensation; Goethe oder Schiller galten als mögliche Autoren. Wie im Falle des *Tristram Shandy*, *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen* oder Hippels *Lebensläufer* war es ein moderner ‹Ich-Roman›, in dem es um einen besonderen Lebenslauf ging, um Gefühl, Liebe und Freiheit, aus der Feder von Schillers Schwägerin Caroline von Wolzogen. Nanette hat diese Lesung ihres Freundes Jahrzehnte in Erinnerung behalten. Auch Hegel hat wohl den Ton ihrer Stimme und den sanften Blick ihrer Augen nicht vergessen.[128] Anfang Januar 1797 reiste Hegel nach Frankfurt. Es war der Wechsel aus Bern, der Stadt der alten Aristokratie des *Ancien Regime*, in eine Metropole der ‹mercantilen Geldaristokratie›.

IV.

‹Wie alles sich zum Ganzen webt› – Hegels Frankfurt-Homburger Gang vom Fragmentenmosaik zu den Bausteinen des Systems (1797–1800)

Un wär'sch e Engel un Sonnekalb
e Fremder is immer von außerhalb!
Der beste Mensch is e Ärjerniß,
wann er net aach von Frankfort is.

Un gewwe mer recht un stimme mit ei
Wie kann no e Mensch net von Frankfort sei!

Friedrich Stoltze

Als Hegel 1830 Rektor der Universität Berlin wurde, lud ihn das Prinzenpaar Marianne von Hessen-Homburg und Wilhelm von Preußen zum Mittagsmahl. Prinzessin Marianne war zunächst im Gespräch mit dem Philosophen etwas verlegen. Da fiel ihr der «Herr von Sinclair ein»: «ich fing von ihm an – da sprach er von ihm, von Bonamös, von seinen Wanderungen mit ihm auf unseren Bergen, nannte jeden bey Nahmen – da fing er von Hölderlin an, der für die Welt verschollen ist – von seinem Buch Hyperion – alles das hatte époque in meiner Kindheit mir gemacht wegen Schwester Auguste in Beziehung auf sie – und da empfand ich auf einmal beim Klang dieser Nahmen eine wahre Freude – eine ganze Vergangenheit ging auf durch sie, und der Mann als Schall war mir in dem Moment wahrhaft lieb. Es war eine Art Erinnerung erweckt wie sonst als durch einen Geruch oder Melodie oder Ton. Ich sah auf einmal das Buch Hyperion,

wie es grün eingebunden lag auf dem Fenster der Schwester Auguste, […] die ganze Vergangenheit ging mir auf in dem befreundeten Nahmen» (GW 2, 659). In einem seiner ganz seltenen Briefe aus der Frankfurter Zeit, gerichtet an seine Freundin Nanette Endel, charakterisiert Hegel die Erinnerung als ‹den besten Schatz, den ein Mensch sich erwerben kann› (Br I, 57). Sowohl Marianne wie auch Hegel haben dies so empfunden, als sie an die 30 Jahre zurückliegenden Tage von Homburg und Frankfurt dachten.[1] In die Jahre 1797 bis 1800 fallen einige Ereignisse, die auch in Hegels Leben eingreifen: Napoleons Sieg im Italienfeldzug und sein Aufstieg zum Ersten Konsul, Friedrich Wilhelm III. wird König von Preußen, im Gefolge der Koalitionskriege entstehen einige republikanische Staatengebilde in Europa, die Cisrhenaische, Cisalpinische, die Piemontesische und die Helvetische Republik, durch die *Révolution vaudoise* wird der Kanton Waadt 1798 unabhängig; im selben Jahr erscheint Hegels erste Druckschrift, die in der Schweiz begonnene Übersetzung der revolutionären Abhandlung Carts. Der Rastatter Kongress, an dem Freund Sinclair beteiligt ist, scheitert aufgrund des Ausbruchs des Zweiten Koalitionskrieges. Richard Trevithick konstruiert ein mit Dampfmaschine betriebenes Auto. 1798 gilt mit Schillers und Goethes *Der Taucher* und *Der Zauberlehrling* auch als das Balladenjahr der Weimarer Klassik, und *last not least* publiziert Kant 1797 *Die Metaphysik der Sitten*.

1. Die freie Reichsstadt Frankfurt

Hegel kam von Bern aus, nach einem Zwischenstopp im heimatlichen Stuttgart, Anfang 1797 in die damals etwa 42.000 Einwohner zählende freie Reichsstadt Frankfurt am Main. Die prosperierende europäische Handelsmetropole war eine Stadt der Banken und des Handwerks, die sich neben dem Wohlstand der Bürger durch Bildung, Internationalität und durch ein reiches kulturelles Leben auszeichnete. Ihre politische Struktur war durch die reichsstädtischen Bürgerrechte, eine patriarchalisch-aristokratische Ordnung, geprägt, was eine Trennung von

Bürgern erster und zweiter Klasse einschloss. Das tonangebende Patriziat verstand die Stadt als sein Eigentum, es gab keine Gewerbefreiheit. Man hielt sich streng und äußerst bürokratisch an das Althergebrachte und stand den neuen Entwicklungen moderner Industrialität ablehnend gegenüber.[2] Frankfurts berühmter Sohn Goethe verspürte die in der Stadt liegende Spannung zwischen tätiger Lebhaftigkeit und einem «beständigen Taumel von Erwerben und Verzehren».[3] Ausschweifender Luxus und tiefe Armut prägten das Stadtmilieu. Die Frankfurter Judengasse war ein Beispiel für Ghettoelend. Vor dem Hintergrund des blühenden Handels in den Jahrzehnten um 1800 entstanden eine bürgerliche Stadtkultur, eine Vielzahl kultureller Stiftungen der Kaufleute, Kunstsammlungen, Museen, verschiedene gesellige Zirkel, Lesegesellschaften und Bürgervereine. Gut frequentierte Kaffeehäuser gab es in Frankfurt seit 1689. Besonders schätzt Hegel das neue Theater- und Opernhaus («Komödie»), ab 1792 das Frankfurter Nationaltheater auf dem Theaterplatz (Br I, 52, 56). Dort werden zwischen 1797 und 1800 allein fünf Mozart-Opern aufgeführt, *Die Zauberflöte*, *Don Giovanni*, *Cosi van tutte*, *La Clemenza di Tito* und *Die Entführung aus dem Serail*. Dazu gab es auch Opern des Mozart-Antipoden Antonio Salieri, die üblichen, mittelmäßigen Modestücke von Iffland und August von Kotzebue. Man spielte Shakespeares *Hamlet*, *Julius Cäsar* und *Macbeth* in der Bearbeitung von Schiller. Von Letzterem wurden *Kabale und Liebe*, *Fiesco* und *Don Carlos* aufgeführt. Wahrscheinlich hat Hegel sich auch das Singspiel *Die eingebildeten Philosophen* von Paisiello und Becks Lustspiel *Die Schachmaschine* nicht entgehen lassen. Bei mindestens einer Theateraufführung in der Woche kann er ein vielfältiges Programm gesehen haben.

In den Jahren vor 1800 erlebte Hegel die Zerrissenheit im urbanen Milieu, etwa zwischen den Bildungsansprüchen des Patriziats und dem Anliegen des jüdischen Arztes Haym Goldschmidt, dem es verwehrt wurde vor Literaturfreunden ‹als treuer Schüler von Kant ein Collegium über Kantische Philosophie zu lesen.›[4] Während des Frankfurter Aufenthalts von Hegel verbietet der Stadtrat 1799 auch die Aufführung von Lessings *Nathan* und verlangt gar die Konfiszierung des Textes –

dieses Stück ‹scandalösesten Inhalts in Rücksicht auf die Religion› sei ‹nachdrucksamst zu verbieten›;[5] erst 1806 wird es in Frankfurt zur ersten Aufführung dieses von Hegel geschätzten Bühnenwerks kommen. Hegels Freund und Förderer, der Theologe, Konsistorialpräsident und Schulreformer Wilhelm Friedrich Hufnagel, hatte schon 1797 in einer Denkschrift die bessere Integration der jüdischen Menschen in die Stadt sowie die gemeinsame Ausbildung eingefordert.[6] Der letzte Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, Franz II., war ausgerechnet am 14. Juli 1792, am 3. Jahrestag des Beginns der Französischen Revolution, in der Mainstadt gekürt worden. Ab 1796 war man neutrale Reichsstadt. 1798 wurde Hegel Augenzeuge militärischer Kämpfe mit der französischen Armee sowie revolutionärer Unruhen. In vielerlei Hinsicht fand der Neuankömmling aus Bern eine lebendige und brisante Atmosphäre vor – in einer Stadt umgeben von schönen Gärten und Landhäusern, von Bergen, die den ‹Blick auf den königlichen Rhein und seinen kleinen Bruder, den Main, öffneten, auf die grünen Ebenen zwischen den Strömen›, auf ‹die lieblichen Dörfer und Wäldchen›. Den schroffen Kontrast zwischen der schönen Umgebung und den bedrückenden Problemen in der Stadt empfand Hegels Freund Hölderlin und hielt Distanz zu den ‹Frankfurter Gesellschaftsmenschen›; von den Patriziern fühlte er sich als ‹fünftes Rad am Wagen› behandelt.[7]

Zu den intellektuell prägenden Ereignissen in diesen Jahren zählen das Glück des Symphilosophierens im ‹Bund der Geister› mit den Freunden Hölderlin, Sinclair und Zwilling und die in diesem philosophischen Quartett erfolgenden innovativen Bemühungen um eine ‹Vereinigungsphilosophie› in Gestalt eines neuen idealistischen Monismus. Hölderlin schreibt: ‹Du wirst Freunde finden, wie man sie nicht überall findet. Sinclair freut sich unendlich, daß Du kommst› (Br I, 45). Nachhaltig wirken auch die Frankfurter Lektüre von Sextus, die Studien zur Nationalökonomie und die Arbeit an den Verfassungsentwürfen. Es entstehen weitere Bausteine von Hegels eigenständiger Philosophie.

2. Hauslehrer bei der Familie Gogel

Gross Händler Gogel
Fünf Millionen Gulden wert
WarenFinancirung CommissionsGeschäfte
Doch vor allem Weine
In seinem Hauss
Dient der gelehrte Hegel

Peter Weiss

Die durch Freund Hölderlin vermittelte Tätigkeit als Hauslehrer bei der Familie Gogel, dem Johann Noë Gogel III. und seiner Frau Margaretha Sybilla (geb. Koch), erwies sich als Glücksfall für den jungen Denker. Der Vater von Johann Noë Gogel III. war ein bedeutender Kunst- und Büchersammler; Bildung hatte in dieser Kaufmannsfamilie außerordentliches Gewicht. Die beiden Söhne seines früh verstorbenen Bruders, Johann Matthias und Johann Noë Gogel IV., wachsen in seinem Hause auf. Bei der Ankunft Hegels sind die Neffen 11 und 9 Jahre, bis Ende 1800 ist Hegel als Erzieher der beiden tätig.[8] Der Hausherr war ein angesehener Bankier, Weinhändler, Senator und später schwedischer Konsul. Die Familie wohnte im Haus Zur goldenen Kette am Roßmarkt 15, einem der besten Plätze der Stadt. Es war ein «Witz der Localität», mit dem Hegel, der in der Mansardenstube lebte, so nahe ans Geburtshaus Goethes am Großen Hirschgraben rückte, «als hätte der Philosoph den Poeten gesucht».[9] Goethes Mutter, die dann ins Haus Zum Goldenen Brunnen am Roßmarkt umgezogen war, spricht von «der schönsten Gegend der Stadt».[10]



Haus der Familie Gogel in Frankfurt, Am Roßmarkt 15

Bereits die Vorzeichen der Hauslehrertätigkeit erscheinen erfolgsversprechend: Der von Hölderlin überbrachte Zusagebrief aus Bern wurde von Gogel ‹sehr vergnügt› aufgenommen und die herausragenden Französischkenntnisse des Hauslehrers gelten ihm ‹wie ein seltenes und bedeutendes Geschenk›. Bemerkenswert ist Hölderlins Wertschätzung der Gogel-Familie. Er spricht von ‹einer der glücklichsten hiesigen Familien›, von ‹unbefangenen, vernünftigen Menschen›, die ein geselliges Leben pflegen und sich von den meisten reichen Frankfurter Kaufleuten, von deren ‹Steifigkeit, deren ‹Geist- und Herzensarmuth›, wohltuend unterscheiden. Der im Weißen Hirsch bei der mit den Gogels verwandten Familie Gontard tätige Hölderlin schätzte Margaretha Gogel sehr (Br I, 41). Hegel darf mit einer guten Bezahlung, einem eigenen Zimmer in der herrschaftlichen Villa und nicht zuletzt mit sehr gutem Wein vom Rhein und aus Frankreich rechnen. Da die Besitzer der renommierten Weingüter Jordan und Buhl zu Deidesheim Geschäftspartner Gogels sind, konnte der neue Hauslehrer auch den wohlschmeckenden Riesling und vorzüglichen Gewürztraminer aus der Pfalz sich munden lassen.[11] Hölderlins Lobrede auf das Haus Gogel bestätigt Hegel nach einigen Monaten in Frankfurt fast gleichlautend: Die Goldene Kette unterscheide sich erheblich von den ‹Ketten› in der Berner

Junkerngasse: «der Ton in unserem Haus ist gleich weit entfernt von Steifheit als von müßigen geist- und herzlosen Gesprächen; was getan, gesagt wird, kommt aus Freundschaft und Heiterkeit» (Br I, 49). Hölderlins Herzenswunsch, dass sein Freund den «wohlbekannten immerheitern Sinn» zurückgewinnen möge, geht durchaus in Erfüllung, obschon gerade die Frankfurter Jahre zu einer immensen Herausforderung für Hegel werden. «Du wirst», so der Autor des *Hyperion,* «bis nächsten Frühling wieder der Alte sein» – eine für Hölderlin seltene humorvolle Äußerung (Br I, 45); er spielt auf den Tübinger Scherznamen der *alte Mann* an. An Nanette Endel und Sonnenschein berichtet Hegel von seiner Zufriedenheit mit der Anstellung beim ‹guten Gogel›. Auch weilt sein Bruder Georg Ludwig 1797 in der Stadt.



Johann Noë Gogel III., Bankier und Weinhändler

In Frankfurt findet Hegel eine «*sociale* Welt, die ihm nach Herz und Geist zusagte» (Ros 81). Er wurde ‹wieder etwas mehr der Welt gleich›. Seine Aufgaben als Lehrer lassen ihm Zeit für seine philosophischen Arbeiten, deren Intensität er forciert. Er erhält Zugang zur neuesten Literatur und vermag – im Gegensatz zu Hölderlin – sich in Bekannten- und Gesprächskreisen souverän zu bewegen. Charakterzüge Hegels treten nun langsam, aber signifikant hervor, seine Kommunikativität und Geselligkeit in

den verschiedensten gesellschaftlichen Sphären und sein unbändiges Interesse an den vielfältigen Facetten des Lebens. Die Bandbreite der Kontakte des jungen Intellektuellen ist frappierend, umfasst mannigfaltige gesellige Kreise und politische Gruppierungen. Im Hause Gogel wurde nicht nur über Wein, sondern auch über Handel, Bankwesen und europäische Wirtschaftsverhältnisse gesprochen, was die Studien Hegels zur Staatswissenschaft und Nationalökonomie von James Steuart und Adam Smith mit anregt. Dazu kommt die Freundschaft mit dem weitläufig Verwandten Hufnagel, der in Verbindung zu den Hegel vertrauten württembergischen Familien Stäudlin, Paulus und Breyer steht. Er vermittelt Hegel wichtige Kontakte[12] und lädt ihn zum Weihnachtsfest in sein Haus ein. Dort debattierte man sicher über christliche und jüdische Religion sowie Pädagogik. Hegel pflegt Kontakte mit dem dänischen Dichter Johann Erich von Berger, mit dem Übersetzer von Rousseaus *Contrat social* Franz Wilhelm Jung[13] und mit dem Hauslehrer Carl Ritter, später berühmter Geograph und Hegels Kollege an der Universität in Berlin. Noch nach vielen Jahren erinnerte man sich im Hause des Frankfurter Arztes und Satirikers Johann Christian Ehrmann, bei dem Ritter angestellt war, an die Besuche Hegels. Der mit der Familie Gontard in Verbindung stehende Ehrmann, der unter dem Pseudonym Pantolphi sich als päpstlicher Hofmedicus und Exilluminat ausgibt, hatte Gefallen an dem humorvollen Gast gefunden.

Hegel verkehrt in bürgerlich-aristokratischen Kreisen, konspiriert aber zugleich mit Republikanern, Demokraten und Revolutionsanhängern aus Stuttgart, entwirft u.a. eine Konzeption für eine neue württembergische Verfassung. In Frankfurt leben auch Clemens Brentano und Carl Friedrich von Savigny – zwei künftig maßgebende Vertreter antirevolutionärer restaurativer Positionen; Brentano bezichtigt später Goethe wie Hegel der Gottlosigkeit. Bereits 1796/97 wird in Frankfurt eine gegenaufklärerische und erzkonservative Zeitschrift herausgegeben, die Hegel sicher kannte: *Eudämonie oder deutsches Volksglück*. Die Beiträge diffamieren die Französische Revolution und die ‹französischen *Demagogen* der philosophischen Republik›. Die nach den Karlsbader Beschlüssen 1819 in Mode kommende

herabsetzende Terminologie des *Volksverführers* findet sich schon hier. Die Revolutionen würden den ‹Sturz der Throne und Altäre› beabsichtigen und die Freiheit und Gleichheitsprediger würden die gefährlichsten Irrtümer wie ‹Irreligion und Immoralität› befördern. Mit Gehässigkeit widmet man sich den französischen Enzyklopädisten und dem ‹neufranzösischen Götzen› Rousseau und dessen Clique. Diese Atheisten hätten die Tollheiten des Unglaubens und der Verleumdungen wider das Christentum unterstützt, die ‹Ideen von Freiheit, Gleichheit und Menschenrechte in die Köpfe der Leute gesetzt›, den ‹Empörungs- und Revolutionsgeist der Zeit› entfacht und die ‹Schreckenssysteme› von Paris bis Mainz verursacht. Die französischen Denker gelten in den infamen Attacken als die gefährlichsten Feinde aller Religion und Moral. Die Revolution wird einfach mit dem Terror und dem Schrecken gleichgesetzt. [14] Gegen diese reaktionären Versuche wird Hegel schlagkräftig opponieren und den Ideen von Freiheit, Gleichheit und Menschenrechten ein festeres philosophisches Fundament verschaffen. In der Frankfurter Zeit steht er in enger Verbindung mit bedeutenden Sympathisanten der Französischen Revolution – Sinclair, Jung, Baz, Griesinger – und übernimmt die Übermittlung eines Briefes des Stuttgarter Revolutionsanhängers Carl Friedrich von Penasse aus Stuttgart an Reinhard mit beigefügtem Brief an Sieyès in Paris. Die herzogliche Untersuchungskommission hat diesen gefährlichen Kurierdienst Hegels, eine den Tatbestand des Hochverrats erfüllende Handlung, protokolliert.[15] Schwester Christiane wird dies angeregt haben; durch sie und Cousin Göriz erhält Hegel Informationen über die politischen Entwicklungen in Württemberg. Mit Sicherheit ist ihm klar, an welcher höchst riskanten Aktion er teilhat. Im Frühling 1798 besucht er zwei Zentren revolutionärer Bewegungen – Mainz und die Helvetische Republik.



Johann Noë Gogel IV., Neffe von J. N. Gogel III., Hegels Frankfurter Schüler

Hegel mag das städtische Leben, hat aber auch Sehnsucht nach der Stille der Natur. Nun badet er nicht mehr einsam im ruhigen Bieler See, sondern zusammen mit Frankfurter Damen, wie ein Gedicht aus seiner Feder nahelegt, in den ‹drängenden Wellen› des Mains.[16] Die von Hölderlin besungene Umgebung lädt zum Spazierengehen ein. Zum Feldberg und zum Altkönig sah Hegel gerne hinüber; noch 1830 wird er sich genau an die Namen der Erhebungen erinnern. Mit Hölderlin und Sinclair wandert er zwischen Frankfurt und Homburg. Der Pudel aus dem Hause Gogel braucht – wie 50 Jahre später Schopenhauers weißer Pudel namens Atman – seinen Auslauf: «Er rennt in weiten Kreisen in die Ebne hinein, seine Rückkehr sind wir» (Ros 83). Der berühmte Pudel eines anderen Frankfurters, der satanische

von Goethes *Faust*, jagte ebenso ‹wie in weitem Schneckenkreise um uns her und immer näher›.[17] Jedenfalls kommt Hegels Teufelsphilosophie jetzt Schritt für Schritt näher, die Kreise werden enger und des Pudels Kern wird langsam sichtbar. Für den philosophischen Weg ist die Zugehörigkeit zum Frankfurter und Homburger Bund der Geister mit Hölderlin, Sinclair und Jakob Zwilling im Frühling 1797 entscheidend.[18]

3. Die ‹Concentration auf das Systemische› – Der idealistische Monismus

In Frankfurt fällt unwiderruflich die Lebensentscheidung für die Philosophie (Ros 81); die früheren Optionen für Volkserziehung und Publizistik werden verabschiedet. Im Lebenslauf von 1804 steht, dass Hegel schließlich nach sechs Jahren der Hauslehrertätigkeit beschlossen habe, sich «ganz der philosophischen Wissenschaft zu widmen» (Br IV/1, 89). Eine Orientierung für Hegels gesamten Frankfurter Denkweg bietet der Brief an Schelling vom 2. November 1800, worin er ein Resümee der intellektuellen Bemühungen der vorhergegangenen Jahre zieht: «[D]as Ideal des Jünglingsalters musste sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln» (Br I, 59). Das Jugendideal kann in einem einzigen Wort benannt werden: Freiheit – Freiheit im Sinne von Rousseau, Schiller, Kant und Fichte, im Geiste der Französischen Revolution und von Schelling: *Das A und O aller Philosophie ist Freiheit*. Jetzt soll der ‹Sklavenschlummer› mittels Vernunft und Wissenschaft, mittels eines *neuen Systems der Philosophie* ‹aus den Augen gerieben werden›, so Baggesen. Hegels bisherige Studien zu Religion, Politik und Erziehung boten dafür beste Voraussetzungen; alle Dimensionen des Lebens waren für Hegel von philosophischem Interesse. Die Bezugspunkte für ein System der Philosophie als Wissenschaft bilden neben Aristoteles das Kantische ‹nach Prinzipien geordnete Ganze›, Spinozas *Scientia* als ein an der Geometrie orientiertes Beweisverfahren und Fichtes Anspruch auf eine streng logische Ableitung der Wissenschaft aus einem

ersten Prinzip. Fichtes methodisches Verfahren in seiner *Wissenschaftslehre* von 1794 sowie Schellings systematische Bemühungen um die philosophischen Hauptgegenstände des Wissens, vor allem in seinem im März 1800 publizierten *System des transzendentalen Idealismus*, sind hierfür wichtig. Bereits im Berner Briefwechsel zwischen Schelling und Hegel wird der unbedingte Anspruch auf eine Wissenschaft, die als System auftritt, als ein nach logischen Prinzipien geordnetes Wissensganzes, formuliert. Hegel spricht von der «Vollendung der Wissenschaft, die uns die fruchtbarste[n] Resultate geben wird», und von Fichtes früher *Wissenschaftslehre* als «höchste[r] Höhe aller Philosophie» (Br I, 23 f.).[19] Hegel habe diese Schrift, so Rudolf Haym, «wiederholt zu einem Gegenstande des eifrigsten Studiums gemacht», sie war die «letzte Vorstufe» für Hegels systemphilosophische Entwürfe.[20] Schelling versucht ein wissenschaftliches System nach der logischen Methode Spinozas und Fichtes zu konzipieren. Die «reißend schnelle Entwicklung seines jüngeren Freundes Schelling» gibt Hegel «für die Concentration auf das Systematische einen gewaltigen Anstoß» (Ros 99 f.). Dabei verstärkt sich die Eigenständigkeit und Souveränität des Hegelschen Denkens – «Ein Geist von der intellectuellen Kraft und Selbständigkeit wie der seinige konnte nicht so leicht durch eine Wirkung aus der Ferne in fremde Bahnen hinübergerissen werden».[21]

Mit der allmählichen Konzentration auf ein System der Philosophie verknüpfen sich die bisher nur lose verbundenen Problemstellungen und Gedankengänge. Es kommt zu einer engeren Verflechtung der Ideenlinien. Erste Konturen der späteren Systemarchitektonik treten hervor. Die Religionsthematik kann stärker als Moment des ganzen Unternehmens gesehen werden, bestätigt durch das *Systemfragment von 1800*; der Begriff der Religion wird dort im Kontext eines Systementwurfs behandelt (Ros 94 ff.). Auch amalgamieren Philosophieren und Politisieren mehr und mehr in Bausteine für eine Philosophie des Rechts, der Gesellschaft, des Politischen. Argumentationsfäden des Skeptizismus und des Monismus werden ebenfalls ineinander verwoben. Dennoch gilt der Ausruf des Biographen Rosenkranz: ‹in was für ein Labyrinth

ich geraten bin›.[22] Die Dynamik der inneren Formierung des neuen Denkgebäudes verlangt nach einem roten Faden. Die auch für die Frankfurter Periode bescheidene Textbasis gebietet weiterhin äußerste Vorsicht bei der Einschätzung. Das Projekt Freiheit und Republikanismus war im Lichte der Ereignisse in Frankreich in eine massive Krise geraten. Gegen Fichtes ‹erstes System der Freiheit› brachten Hölderlin, Zwilling und Sinclair beachtenswerte Einsprüche zur Geltung. Hölderlins Gedanke einer ästhetischen Vereinigungsphilosophie – er plant im Anschluss an Schiller *Neue Briefe zur ästhetischen Erziehung* – war zu prüfen. Auch war Hegel mehr und mehr vom Antisystematiker und Antidogmatiker Sextus fasziniert, der an den Wurzeln von Wissen und Wissenschaft schlechthin sägte. Die von ihm überlieferten *Fünf Tropen des Agrippa* avancieren in Frankfurt zu einem ‹flammenden Schwert› Hegels. Sowohl die Anwendung dieser diabolischen Instrumente als auch die Immunisierung der Philosophie gegen sie treten als das Einmalige, als die eigentliche Originalität der Hegelschen Philosophie hervor; später gießt er dies in die Formel vom ‹authentisch Skeptischen als *negativer und freier Seite jeder Philosophie*›.

Hegel bewegt sich intellektuell in einem kaum zu überblickenden Gelände, was zur Neujustierung der Orientierungsinstrumente zwingt. Ein späterer Brief Hegels an Windischmann beschreibt eindrucksvoll seine labyrinthischen Gänge, das Verlieren auf Irrwegen und in Sackgassen, «wo jeder Beginn des Pfades wieder abbricht und ins Unbestimmbare ausläuft, sich verliert und uns selbst aus unserer Bestimmung und Richtung reißt» (Br I, 314). Hegel wird sich oft wie vor dem Tor zum Inferno gefühlt haben, wo man alle Hoffnung auf Wissen begräbt. Die sich ‹zwar ihres Ziels innerlich gewisse Vernunft› vermag noch nicht zur Klarheit und Detaillierung des *Ganzen* zu kommen. Die von Hegel später empfohlene Selbsttherapie für den Philosophen lautet Wissenschaft – sie habe ‹in das Labyrinth des Gemüts geführt und sei allein fähig, uns herauszuleiten und zu heilen› (Br I, 314 f.). Die ersten Frankfurter Versuche sind nicht zu Ende gebracht. Hegel steht vor der gigantischen Aufgabe, die ‹rasche Entwicklung der Philosophie in den fünf Jahren seit Fichtes Jenaer Auftritt 1794 philosophisch zu

verdauen›. Er stellt sich der kolossalen Herausforderung, den Gedanken der Freiheit ‹zu einem System zu verdichten›.[23] Zur ersten echten Feuerprobe kam es im Frühjahr 1797 in dem von Sinclair so beschriebenen ‹Freundesbund der Geister› (Br I, 395), im philosophischen Diskurs mit Hölderlin, Sinclair und Zwilling.

Der Dreh- und Angelpunkt der philosophischen Problemlage liegt im Erfordernis einer neuen zureichenden Begründung eines *philosophischen Monismus,* und zwar in kritischer Anknüpfung und Weiterführung des von Fichte begründeten und als *System* anvisierten *monistischen Idealismus*.[24] Zentralaufgabe ist die Überwindung des Dualismus in seinen verschiedenen Schattierungen. Bisherige Versuche gelten im Frankfurter und Homburger Kreis als nicht zureichend, trotz der spektakulären Entwürfe von Fichte und Schelling. Fichte hatte in seiner *Wissenschaftslehre* eine kühne Konzeption eines Monismus von Vernunft und Freiheit vorgelegt. Schelling deutete in seiner *Ich-Schrift* Fichtes Grundprinzip im Sinne eines «absoluten Seyns» als ein «höheres Gesez des Seyns».[25] Neben den Einsprüchen der Freunde und Fichte-Kritiker von Schulze bis Niethammer hatte auch Hegel schon aus Bern leise Zweifel artikuliert: die ‹höchste Höhe der Philosophie› könne erst durch die Konsequenzen erklommen werden, die sich aus der neuen Denkungsart der Transzendentalphilosophie ergäben.[26] Diese Thematik steht im Zentrum der philosophischen Debatte in Frankfurt. Zu Beginn seiner ersten philosophischen Publikation, der Jenaer *Differenzschrift*, formuliert Hegel die Quintessenz der Frankfurter Problemlage: Fichte habe in reiner und strenger Form das Fundament für den ‹echten Idealismus› gelegt; Fichtes Einheit des Subjekts und Objekts gelte als das ‹echte spekulative Prinzip› eines idealistischen Monismus. Hinter diese Errungenschaft könne nicht zurückgegangen werden. Jedoch bleibe die Durchführung dieses Gedankens unzulänglich, der idealistisch-monistische Kerngedanke bedürfe einer gründlichen Neuformierung, müsse vom Grund her neu gedacht werden. Der Dualismus von Subjektivität und Objektivität, zwischen *subjektivem Idealismus* (Konstruktivismus) einerseits und dem *Objektivismus* (Realismus) andererseits sei noch nicht hinreichend überwunden. Die grundsätzliche Problemstellung steht Hegel,

wie auch Hölderlin, Zwilling und Sinclair, Anfang 1797 klar vor Augen. Die Fügung dieses Quartetts ist ein Glücksfall für Hegel, den er Hölderlin verdankt. Er hat die Chance, mit drei brillanten philosophischen Köpfen zu debattieren, mit drei Denkern, die sowohl Fichtes revolutionierende Lehre als auch die Flüge der Jenaer «Luftgeister mit den metaphysischen Flügeln», den ‹Nachhall von Jena› (Hölderlin), direkt kennen (Br I, 45), die aus der ‹Fabrik erster Principien› (Forberg) kommen; das Trio hatte Heroen wie Schiller, Reinhold und Fichte gehört und getroffen. Auch ist Hegel gut vorbereitet; er hatte sich in der Schweiz einen umfangreichen Wissensfundus angeeignet. Zwar kennt er nicht alle Details der Jenaer Streitsachen, aber des Pudels Kern der Debatte war ihm vertraut. Der Austausch im *Bund der Geister* findet statt als ein Begegnen auf gleicher Augenhöhe, als ein wechselseitiges Geben und Nehmen. Alle Beteiligten müssen die eigenen Gedanken einer vorbehaltlosen und strengen Prüfung unterziehen.

Wie eng Hegels Überlegungen in der Berner und der Frankfurter Zeit zusammengehören, zeigen die zwei wahrscheinlich schon in der Schweiz notierten Fragmente *Positiv wird ein Glauben genannt*; *Religion* (GW 2, 5 ff.) und *Glauben ist die Art* (GW 2, 10 ff.) mit den Frankfurter Ergänzungen, obschon die Datierung der Handschriften unsicher ist. Eine besondere Klippe ist die Frage nach der Autorschaft des Textes … *eine Ethik*, der viel später den problematischen Titel *Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus* erhält.[27] Der Gedanke der Einheit und der Vereinigung, der eines absoluten Seins, prägt schon die späteren Berner Überlegungen: «Wo Subjekt und Objekt – oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches» (GW 2, 9). Nur in der Liebe könne das wahrhafte Einssein mit dem Objekt gelingen, die Überwindung des Paradigmas von *Herrschaft und Knechtschaft*, was Hegel besonders auf die christliche Religion und das Verhältnis zwischen Mensch und Gott bezieht – eines der Schlüsselanliegen seiner vorherigen Tübinger und Berner Arbeiten. In der Vereinigung von Subjekt und Objekt herrscht nicht eine Seite, es geht um eine echte Überwindung der Teilung, wie Hegel sagt: der Zerteilung oder

Trennung. Das ist die Ablehnung des cartesianisch-fichteschen Gedankens der Herrenschaft über die Natur, der Attitüde der Unterwerfung des Natürlichen durch die Proklamierung des Ich, des Selbst zum ‹Herrn der Natur›. Diese Tendenz findet sich auch in Schellings *Ich-Schrift* und der *Abhandlung über das Naturrecht*. Unter Berufung auf den Freund richtet sich Hegel gegen Spinozas Substanz als ein absolutes, gebietendes Objektives. Subjekt und Objekt können nicht ‹die Form des Subjekts bzw. Objekts behalten›, sonst bleibe eines von beiden das Übermächtige und das jeweils andere das Unterworfene. Im positiven Glauben werde, Hegel zufolge, eine göttliche und uns beherrschende äußere Autorität vorgestellt, was zur Entfernung und zum Ablösen des Menschen vom Göttlichen führe. Dagegen führt Hegel den Begriff der *Liebe* ein; in ihm steckt schon sein späterer Anerkennungsgedanke, der des wechselseitigen Respekts und der Freiheit als Bei-sich-selbst-Sein im Anderen. Liebe könne nur stattfinden ‹gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens›.[28] Dieser Gedanke schließt die Dualität einer ‹höheren› und ‹niederen› Welt aus. Zwar bleibe der Unterschied zwischen ‹Sonntag› und ‹Werktag› des Lebens, aber sie gehörten untrennbar zusammen und stünden nicht im Verhältnis der ausschließenden Entgegensetzung, worin der ‹Werktag› abgewertet sei. Hegel behält wie stets alle Dimensionen des Lebens im Blick, von Religion und Metaphysik bis zu den Verfassungen italienischer Renaissancestädte, Württembergs und Deutschlands, von Aristoteles bis Smith, den Berner Mautgebühren und der englischen Armensteuer, vom spanischen Strafrecht bis zur Bostoner *Tea-Party*, vom Leben Jesu bis zu Shakespeares unvergleichlichem Trinker Sir John Falstaff. Der Terminus bezieht sich auf Jesus, auf Platons Verständnis von Liebe, auf Spinozas intellektuelle Liebe zu Gott, auf Romeo und Julia, auf Rousseaus *amour de soi* und *amour-propre*.

Hegels Fragment *Glauben ist die Art* rekurriert auf den in Schellings *Ich-Schrift* formulierten Gedanken eines *absoluten Seyns*, eines ‹reinen, ewigen Seyns›, der Urform des Ich im Sinne von Spinozas ‹absoluter, reiner Ewigkeit›. Das absolute Ich sei, so Schelling, ‹ohne allen Bezug auf Objekte›, es denke nur sich selbst.[29] Anlässlich dieses ‹unwandelbaren Seyns› spricht Hegel

von einer ‹Unabhängigkeit des Seyns›, von einem von uns schlechthin Getrennten. Dieses Sein könne, Schelling zufolge, ‹in uns durch kein bloßes Wort einer menschlichen Sprache gefesselt werden›; es sei nur in einem mysteriösen ‹selbsterrungenen Anschauen des Intellektualen›[30] zu erfassen. Aus Hegels Sicht vermag ein solches Sein, eine solche Vereinigung, welche der Trennung, der Entgegensetzung, der Antinomie einfach vorausgesetzt werde, zwar *geglaubt*, aber *nicht als notwendig bewiesen* werden. Der Glaube vereint das antinomisch Getrennte nur in unserer Vorstellung, in Bildern und Erzählungen, nicht mittels Argumentation und Denken. Es sei eine Vernunft, die sich selbst nicht erkennt. Ein solch bloß vorgestelltes Sein sei per definitionem ‹leer, ohne Bedeutung, ohne Mannigfaltiges› (GW 2, 5). Hegel kennt den Gedanken der Einheit des Entgegengesetzten schon, etwa durch Heraklit und Platons Rede über ‹das Eine in sich selbst unterschiedene›, durch Parmenides und Aristoteles, durch die Einheitsvorstellungen des Neuplatonismus,[31] durch Cusanus' und Giordano Brunos Idee der *coincidentia oppositorum*, durch Keplers *Harmonices mundi libre* und dessen Entwurf einer einheitlichen Grundharmonik,[32] durch Spinozas Gedanken der *einen* Substanz und der Liebe als *amor dei intellectualis*. Maßgeblich waren ebenfalls Jacobis *Spinoza-Büchlein*, inklusive des dort abgedruckten Anhangs *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine* aus der Feder des 400 Jahre früher in Frankfurt wirkenden Bruno; Heinses Roman *Ardinghello*,[33] Rousseau, Schiller und eben Schellings Konzeption eines *absoluten Seyns* und dessen Erfassung mittels *intellektualer Anschauung*. Mit dem skeptischen Gegengedanken der Relativität und dessen Protagonisten ist er spätestens in Tübingen vertraut. Aber Hegel folgt nicht einer Richtung; er ist kein Platonist oder Neuplatoniker, kein Spinozist oder Jacobischer Glaubensphilosoph, kein spekulativer christlicher Theologe oder metaphysischer Keplerianer, kein Pyrrhonist oder dualistischer Cartesianer, kein nachkantischer Rousseauist. Er zielt nicht auf die Erneuerung einer Denkrichtung im Sinne eines Neuspinozismus oder neuen Platonismus, er vertritt weder ‹eine höchst abenteuerliche, überspannte Neuplatonik› noch eine ‹spekulative Theologie› (Ros 100). Hegel ist ein konsequent

eigenständiger Denker. Er sucht eine *originäre Lösung des alten monistischen Grundproblems*, eine neue Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Nichteinheit, von Indifferenz und Differenz, von Absolutheit und Relativität.

4. Ein Bund enthusiastischer und skeptischer Geister – Hölderlin, Sinclair, Zwilling und Hegel

Die vier Freunde möchten die Idee von Vereinigung und Trennung auf neuartige Weise zu konzipieren. Sinclair formuliert: «In der Aufgabe der Philosophie müssen so wie die Zweifel auch die Vereinigung implicite liegen».[34] ‹Der im labyrinthischen Suchen leidenschaftliche, enthusiastische Hölderlin›[35] entwickelt in Reaktion auf Fichtes Ich-Philosophie und Schellings *Ich-Schrift* sowie im Austausch mit seinem philosophischen Mentor Niethammer ab 1795 erste Grundelemente eines *ästhetisch-poetischen Monismus*. Mit dieser All-Einheitslehre setzt er einen neuen Meilenstein in der Entfaltung des Deutschen Idealismus.[36] In seinem Fragment *Urteil und Seyn* (1795) lässt er das Fichtesche und Schellingsche Prinzip ‹Ich bin Ich› nicht als die ‹innigste Vereinigung von Subjekt und Objekt› gelten. Sofern das Ich sich selbst denkt, sei Trennung und Entgegensetzung noch nicht überschritten. Das Prinzip des Ich intendiere Selbstbewusstsein und könne, insofern diese Relation besteht, keinesfalls der letzte Grund sein.[37] Zugleich folgt Hölderlin dem Gedanken einer intellektualen Anschauung als Zugangsweg zum ‹absoluten Seyn›, in welcher laut Schelling «das anschauende Selbst mit dem Angeschauten identisch ist».[38] Hölderlins Loslösung von Fichte dokumentiert auch sein Brief an Schiller von 1795, in welchem von einem ‹absoluten Ich oder wie man es nennen will› die Rede ist. Die Vereinigung von Subjekt und Objekt sei ‹ästhetisch, in der intellectualen Anschauung› möglich, keineswegs logisch-theoretisch, keinesfalls mittels Verstand oder Reflexion. Letztere gelangten nur zum defizitären Gedanken einer unendlichen Annäherung, deswegen hätten die Skeptiker einerseits Recht mit

dem Aufweis der Konsequenzen der endlichen Reflexion, aber zugleich Unrecht mit ihrer These von der Unerreichbarkeit einer Einheit.[39] Auch in Hölderlins *Hyperion* wird das All-Einheitsmodell mit dem Skeptischen konnotiert: «der Zweifler findet darum in allem, was gedacht wird, Widerspruch und Mangel, weil er die Harmonie der mangellosen Schönheit kennt, die nie gedacht wird. Das trokne Brod, das menschliche Vernunft wohlmeinend ihm reicht, verschmähet er nur darum, weil er insgeheim am Göttertische schwelgt.»[40] Das Prinzip zur Überwindung des Widerstreits zwischen Selbst und Welt verweist auf eine vorgängige Vereinigung, auf ein reines Ideal in Gestalt der «undarstellbaren, unerreichbaren Schönheit». Dieser nie zu denkenden Schönheit wird Makellosigkeit zugeschrieben. «Von der Philosophie» müsse man «auf Poësie und Religion kommen». Nachdem man das Labyrinth der Wissenschaft durchschritten habe, komme man in der eigentlichen Heimat an, im stillen Lande Schönheit. Die bipolaren Grundsätze der Verstandes, Substanz und Akzidenz, Wirkung und Gegenwirkung, Pflicht und Recht, haben einen höheren Grund, das ‹idealische unendliche Seyn der schönen Welt›.[41]



Hegels Freund Friedrich Hölderlin – Denkmal in Lauffen

Sinclair steht der Hölderlinschen *Eins-und-Alles*-Lehre nahe, doch sein in den *Philosophischen Raisonnements* niedergelegter Entwurf eines *Monismus der zweiten Einheit* zeigt interessante eigene Nuancen.[42] Das Eine, Absolute gilt, wie bei Hölderlin, als ein über die Reflexion Hinausgehendes: «Die Form jedes Wissens ist Reflection. Was aber außer der Reflection ist, das kann ich nur (wissen) durch die Negation meines Wissens».[43] Die Konsequenz bedeutet, in der Erfassung des Absoluten die ‹Form des Wissens› schlechthin auszuschließen. Bei Fichte identifiziert Sinclair ‹correlate Begriffe›, speziell das Ich und das Nicht-Ich, die somit das «Einige» nicht zu erfassen vermögen; das Ich als Substanz werde als *frei* verstanden, die Natur, welche sich das Ich als Nicht-Ich entgegensetze, als *unfrei*. Fichtes Ich erscheine in der ‹Armuth seines Stolzes›, die von ihm beanspruchte Ableitung des Nicht-Ich sei ein ‹salto mortale zurück›, der das ganze System ruiniere. «Wie denkt sich das stolze Ich die Einigkeit mit dem Nicht-Ich im Handeln: als Unterwerfung dieses.»[44] Im Handeln zeige sich bei Fichte die Herrschaft des ‹stolzen Ich› über die Natur, in Schellings Worten von 1796: «Ich herrsche über die Welt der Objecte», oder: «Ich kündige mich an, als Herrn der Natur».[45] Dagegen zielt die Kritik von Sinclair und Hegel. Und Hölderlin fordert die Erkenntnis des Selbstwiderspruchs des Skeptizismus ein: Um Irrtum offenzulegen, müsse man Wahrheit zugeben, ohne Vereinigung wären die Getrennten nicht da. Die Gedanken der Einheit und der Trennung müssten, so wiederum Sinclair, in einem ‹Dritten› vereinigt werden, da die Gedanken der Nicht-Relation und der Relation unverzichtbar seien. Vereinigung und Zweifel seien der Philosophie notwendig inhärent.[46] Auch hier findet sich der Gedanke der inklusiven Negativität, der impliziten Skepsis. Den Zugang zur zweiten höheren Einheit soll allerdings die Phantasie öffnen, ein intuitives Vermögen.

Zwillings brillantes und völlig zu Unrecht in Vergessenheit geratenes Fragment *Über das Alles* entfaltet eine weitere Version des spekulativ-idealistischen Monismus, eines *Monismus der absoluten Relationalität*.[47] Um die starre Entgegensetzung des Unendlichen und des Endlichen zu überwinden, versteht Zwilling die Idee des Einen selbst als Beziehung, als Beziehung ‹auf ihrer

höchsten Stufe›, als den absoluten Grund von Nicht-Relation und Relation, von Satz und Gegensatz – ‹Die Idee des Alles besitzen wir in jedem Moment der Trennung aus der Vereinigung›. Aus dieser ‹immerwährenden Trennung aus der Vereinigung› erwachse die ‹Wiedervereinigung aus der Trennung›. Hier wird eine ‹absolute Relation› als ‹absolute Correlativität›, als ‹Auf-Einander-Beziehen› gedacht.[48] Die Aufgabe des Idealismus sei, so Zwilling, den ‹Begriff des Absoluten in und aus der Analyse eines Systems von Begriffsbeziehungen zu gewinnen und zu bestimmen›. Die beiden Grundpfeiler seien die Bestimmung der ‹Auf-Einander-Beziehung› und der Gedanke vom Alles als der Idee des Absoluten. Der Verfasser des Fragments *Über das Alles* setzt in «erstaunlich früher Zeit Denkmotive frei, die auf Hegels philosophischem Weg entscheidende Bedeutung gewonnen haben».[49]

Zu diesen idealistisch-monistischen Programmatiken, die im Anschluss an und in Absetzung von Fichtes Idealismus entstehen, gesellt sich Hegel als vierte Stimme. Das Verhältnis von Absolutheit und Relativität, von Einheit und Entgegensetzung wurde neu durchdacht. Der von den Pyrrhonikern vehement vertretene Topos des Relativen und der monistische Gedanke werden in einen völlig neuen Bezug gebracht: ‹Die Zuordnung einer durch den Skeptizismus bedingten Problemlage zu einer durch Spinoza erschlossenen Denkmöglichkeit› öffnete den Raum, in dem ‹die Denker, die von Kant, Reinhold und Fichte ihren Ausgang nahmen, die Theorieform des spekulativen Idealismus aufbauten›.[50] Am Anfang der Jenaer Zeit wird Hegel genau diese Problemsituation mit Blick auf die in Frankfurt studierten Schriften von Platon und Sextus (Ros 100) beschreiben. Platon, über den bereits in der Antike gestritten wurde, ob er Dogmatiker oder Skeptiker sei, bilde den Urquell für den monistischen Enthusiasmus von Plotin und Proklos wie für deren Widerpart, den Relativitätsprotagonisten Sextus. Platons Dialog *Parmenides* negiere die gesamte Sphäre des endlichen Wissens, jegliches Reflexionswissen im Blick auf die im Verschiedenen liegende Einheit. Es sollen nicht die Lehren von Plotin und Sextus, sondern in einer dritten Philosophie das Plotin-Spinoza-Prinzip des Einen mit dem Sextus-Prinzip des

Relativen verschmolzen werden.

Die monistischen Offerten der Hegel-Freunde öffneten neue Perspektiven für die Beantwortung der philosophischen Grundlegungsfragen, allerdings mit einem Bündel von theoretischen Schwierigkeiten: Die Gedanken zur All-Einheit liegen erst fragmentarisch vor, oft in Gestalt von Gedankensplittern, keineswegs als ein Argumentationsganzes, wie überhaupt Hegels Frankfurter Texte Fragmente bleiben. Bei Hölderlin gibt es schon eine massive Distanz zum streng argumentativen, deduktiven Verfahren von Fichte.[51] In der ersten Frankfurter Phase ist bei ihm die Kluft zwischen der höchsten Einheit und der endlichen Existenz unüberwindbar. Dies führt die Freunde zu der Frage, ob solch Eines wegen der Exklusion des Endlichen die Ganzheit des Lebens nicht gerade verfehle. Die Behauptung der absoluten Vorgängigkeit der Vereinigung macht sie auch nicht gegen den skeptischen Einwand der unbegründeten Hypothese immun: Einer intellektualen Anschauung kann mit gleichem Recht eine andere entgegengestellt werden, einem Glauben ein ebenso legitimer anderer.[52] Das Ergebnis dieser All-Einheit wäre eine relativistische Vielheit. Das zitierte Hölderlin-Bonmot vom insgeheimen Schwelgen des Zweiflers am Göttertisch der harmonischen Einheit kann umgekehrt werden. Die Götter müssten wie in Goethes *Prometheus* darben, wenn sie nicht Endliches auf ihrem Tische hätten; ihnen lägen nur die schönen Ideen von Feigen und Aprikosen vor. Sinclair deutet Prometheus als Symbol einer dem Absoluten unbedingt zugehörigen Reflexion;[53] ohne die beiden Lichtbringer, den Teufel und den Feuerdieb Prometheus, ohne solche Ur-Teilung verbleibt das Absolute (Göttliche) in völlig vager Unbestimmtheit.

Der bislang konzipierte Gedanke des All-Einen schließt einen begrifflichen Zugang notwendig aus. Die höhere Einheit verbleibt in dem Status theoretischer Unerkennbarkeit und der Unaussprechlichkeit – die ‹undarstellbare, unerreichbare Schönheit› (Hölderlin). *Per definitionem* – die Negation des Wissens gibt die Form des Wissens preis – bleibt der Zugang zu diesem Absoluten dem begreifenden Denken verschlossen. Andere epistemische Vermögen nehmen diese Stelle ein –

Phantasie, intellektuelle Anschauung, Einbildungskraft, Imagination. Diese Formen weisen jedoch die argumentative Prüfung, den Richterstuhl der Vernunft letztlich ab, haben den Status der Vorstellung oder des Glaubens – dies macht die *ästhetisch-poetisch-mythologische* Version des Monismus zu einer ästhetischen Glaubensposition. Der Glaube an die Vereinigung tritt als Vernunft auf, die sich aber nicht selbst erkennen kann. Was ist unter intellektueller Anschauung zu verstehen? Wer hat die Fähigkeit dazu? Malt die Kunst den goldenen Baum des Lebens, die Philosophie hingegen nur das Grau in Grau?

Ein weiterer zentraler kritischer Punkt der All-Einheits-Lehren betrifft für Hegel, spätestens seit der Beschäftigung mit dem Neuplatonismus und Spinoza, die Freiheit. Auch Sinclairs monistische *Raisonnements* erscheinen doppeldeutig: Einerseits folgt er Fichtes Gedanken des Strebens, der unendlichen Annäherung und eines Erreichens in einer unbestimmten Unendlichkeit, andererseits zielt er auf eine Inhärenz von Antinomie und Vereinigung in einer *zweiten* Einheit, damit auf die Inklusion des Skeptischen, des Reflexiven, des Negativen. In Zwillings Monismus der *absoluten Correlativität* wird eine Einheit, ein ‹Auf-Einander-Beziehen›, eine Vereinigung von Beziehung und Nicht-Beziehung, von Nicht-Relativität und Relativität konzipiert, die von einer nicht näher explizierten Einbildungskraft erfasst werde.

Hegel steht wiederum vor einer Teufelsbrücke[54]: Aus dem Bund der Geister heraus muss er eine eigenständige Position aufbauen. Es geht darum, Freiheit philosophisch-systematisch grundlegend zu bestimmen – das Alpha und Omega der Philosophie. Ihn und seine Freunde bewegten «große tiefsinnige Spekulationen, wovon die alte Welt in ihren eingerosteten Angeln kracht, wenn sie sich nicht gar umdreht davon»[55]. Möglicherweise sind diese als *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* in die Geschichte eingegangen; das bis heute wegen seiner Autorschaft umstrittene Manuskript könnte ein gemeinschaftliches Werk dreier Homburger Hexenmeister sein.[56]

‹Sonnenklarer Bericht› über ein denkwürdiges Treffen in Frankfurt anno 1797

Viel Schnee hatte sich auf die Hügel und Wege zwischen Homburg und Frankfurt gelegt, und es schneite weiter. Dieser Januartag des Jahres 1797 krönte den strengen Winter. ‹Es is kaa Stadt uff de weite Welt, wo net a weiße Pracht mer so gefällt.› Drei Unentwegte, Hölderlin, Hegel und Sinclair, trotzten dem eisigen Wind. In Bonames erkundeten sie das unterirdische, gotische Labyrinth nah dem Gotteshaus. Immer wieder kamen sie auf die sie bewegenden Fragen der transzendentalen Philosophie. Deren Spitzfindigkeiten hatten Sinclair und Hölderlin aus Jena mitgebracht. Der unbarmherzige Frost draußen ließ jedoch ihr Gespräch schier gefrieren, sie steuerten deshalb den Gasthof Bona Mansio an. Das Wirthausschild versprach nicht wie bei Kant den ewigen Frieden, sondern zwei Frankfurter Spezialitäten:

> Die Freiheit und der Äppelwein sind heuer gut geraten,
> Drum, freie Bürger, kommt herein, hier macht man Demokraten.



Hegels Freund Isaac von Sinclair

Da Sinclair den italienischen Wirt kannte, bekamen die Gäste das mit einem Kachelofen wohlbeheizte Hinterstübchen. Der Gastwirt empfahl ihnen, sich zuerst vom Eise zu befreien, versprach Äppelwoi und Würstchen, schloss schnell die Tür und murmelte in seinen gewaltigen Bart: «Willkommen in Wolkenkuckucksheim!» Die drei Einkehrer priesen Bella Italia, Hölderlin poetisierte von Sizilien, den feuerspuckenden Ätna und den darein springenden Empedokles, Hegel zitierte aus Dantes *Göttlicher Komödie*, deren Übersetzung August Wilhelm Schlegel vor kurzem beendigt hatte. Man war dem Eisinferno ja zunächst entronnen.

Der vor kurzem aus dem Bernischen eingetroffene Hegel zog einen Brief hervor, geschrieben vom Tübinger Primus in Hölderlins und Hegels Jahrgang Renz, dem scharfsinnigen Erzkantianer; zu Silvester hatte Renz ihm diesen in Stuttgart überreicht. Renz erbat Aufhellung über die

dermalen neueste Philosophie durch die von Vater Kant leider abgefallenen Lichtsöhne, von den *Hen-kai-pan*-Sängern, mit denen man schon damals im Stift trefflich habe parlieren können. Fichtes und Schellings transzendentale Teufelsritte habe er wohl verfolgt, da werde dem ehrwürdigen Kant die Hölle kräftig heiß gemacht. Der Fichte wüte wie ein metaphysischer Jakobiner, welcher die Widerborste annihiliere und auf die Guillotine schicke; der andere Ich-Philosoph Schelling sei ein echter Magister Dunkelhut. Dazu erhoffe er jetzt Licht von den Luzifers aus dem Frankfurtischen. Bekanntlich sei laut Jakob Böhme der Teufel als Lichtbringer die Personifikation der Separation, der Ur-Teilung Gottes. Dieser Bitte des blitzgescheiten Primus um Lichtung im schwarzen Wald der neumodischen Philosophie wollten sich die drei republikanischen Metaphysiker nicht versagen, man würde dem kantisch-kategorischen Kriticus schon heimleuchten, schließlich gehörte der zu den aufrechten und anständigen Stiftlern mit kopernikanischer Denkungsart. Es wurde beschlossen, den Antwortbrief sogleich zu entwerfen. Hegel solle alles zu Papier bringen und dieses dann ins Württembergische offerieren. Das Schreiben dürfe allfälligen Postschnüfflern und Zensoren keinen Ansatz zum Zubeißen bieten, darauf legte Hegel strikten Wert.

Der Homburger aus dem schottischen Geschlechte der St. Clair nahm gleich Platz, murmelte etwas von einem sich setzenden Ich und schlug zunächst einen Lobspruch auf den Königsberger Chinesen, auf die Kantische Revolution vor, als Respektbezeugung für den kategorischen Imperativisten Renz. Hegel und Hölderlin, die in ihren nach Primus Renz benannten Promotionen nicht auf Spitzenplätzen ‹lociert› worden waren, meinten: Sie hätten statt den supernaturalistischen Gottesbeweisungen und den Königsberger Kritiken lieber der Kunst und dem Leben gehuldigt, der Poesie, den Damen und dem Wein. Sinclair, als Studiosus der niedrigen positiven Juristerei und bekennender Jakobiner, hingegen sei bei Gott viel von der Tübinger Theologie erspart geblieben. Außerdem hätte er sich für die kluge Heglin entscheiden sollen, an ihr hätte er doch Interesse gehabt. Sinclair rief zur Ordnung: Zurück zu Kant! Zu Fichte und Freund Schelling, der eine neue Ethik à la Spinoza empfohlen hatte. Hölderlin darauf: «Bei Kant sind Gott und Unsterblichkeit ohne einen Glauben an einen Herrn der Natur nicht zu denken. Mit seinen praktischen Postulaten hat Kant noch nicht die ganze Metaphysik erschöpfend entwickelt.» Und Hegel: «Lieber Fritz, Postulate sind philosophische Taugenichtse. Die behauptete Unsterblichkeit der Seele wirkt wie ein elender Krückstock für eine gescheiterte Moralphilosophie. Freie Geister suchen Gott und Unsterblichkeit nicht außer sich.» Nun wiederum Sinclair: «Die erste Idee eines vollständigen Systems aller Ideen ist den Herrn Fichte und Schelling zufolge das Ich, die Vorstellung ‹von mir selbst als einem absolut freien Wesen› und damit ‹zugleich der vom Ich gesetzten Welt›, der ‹einzig denkbaren Schöpfung aus dem Nichts›. Ausgehend

davon würde ich auf die ‹Felder der Physik herabsteigen› und der jetzo waltenden Physik ‹Flügel geben›, um endlich eine ‹Physik im Großen› zu erhalten. Ich denke an einen Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik[57]. Auch unser Schelling huldigt jetzt intensiv derart Ideen zu einer neuen Naturphilosophie.» Hegel stimmt zu: Nach Kant müssten die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft offengelegt werden mit der Kritik am Newtonschen Mechanismus durch eine Denkungsart wie die unseres Schwaben Kepler. Und Hölderlin: «Ja, mit Schelling bin ich ‹nicht immer accordirend›, vor der ‹heiligen Natur gilt das Menschenwerk wenig. Man muß aber auch von der Natur zum ‹elenden Menschenwerk› kommen, zu Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung. Wie ich in meinen neuen ästhetischen Briefen an meinen philosophischen Mentor in Jena, unseren Schwaben Niethammer, schrieb, kann sich der Mensch ‹über die Not erheben›, über den ‹mechanischen Zusammenhang›, über den ‹Maschinengang eines mechanischen Räderwerks› hin zu etwas, das ‹jenseits der Gestalt eines Tyrannen und Knechtes› liegt.» Sinclair ergänzt: «Vom Notstaat spricht auch Fichte in Jena. Jeder Staat behandle die freien Menschen als bloße Räder im großen Weltgetriebe, also solle der ‹Staat aufhören›. Das ‹tausendfache gestaltlose Etwas der Gesellschaft und der Tätigkeit der Menschen verfolgt uns seel- und lieblos›.»[58] Hegel zu Hölderlin gewandt: «Einspruch, lieber Fritz: Natürlich muss die Zerrissenheit inmitten des mechanistischen Räderwerks der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft überwunden werden. Aber Du verwechselst bestehende Staaten mit dem Begriff des Staates als freier Gemeinschaftung von Bürgern; die griechische Polis hast Du doch auch besungen. Ich übersetze gerade eine girondistische Kampfschrift für einen freien Staat und denke über eine neue Verfassung für Württemberg nach. Du, Hölder, hast aber Recht, daß nur dies als wahrhafte Idee angesehen werden kann, was Gegenstand der Freiheit ist.» Der *Hyperion*-Dichter unverdrossen weiter: «Das ‹höhere Prinzip der Einheit›, das ‹reine Ideal alles Denkens und Seins›, die ‹wahre Vereinigung des Subjekts und Objekts in einem Absoluten› gelingt nur im Ideal der ‹undarstellbaren, unerreichbaren Schönheit›.» Zwischenruf von Hegel: «Wie soll ich von etwas Undarstellbarem irgendein Wissen haben?» Doch Hölderlin unbeirrt: «Der ‹letzte Grund›, worauf ‹alle Grundsätze der Vernunft› sich fundieren, ist ein ‹absolutes Seyn› als ‹innigst vereinigtes Subjekt und Objekt› in der ‹intellectuellen Anschauung›, einem ‹höchsten, ästhetischen Act›. Das habe ich schon nach meiner Lektüre von Schellings *Ich-Schrift* vor zwei Jahren notiert. Etwas über Seyn und Urtheil.» Hegel: «Meinst Du die Schönheit im höhern platonischen Sinne?» Hölderlin: «Lieber Wilhelm, im Kern ist auch ‹alle Religion mythisch, ihrem Wesen nach poetisch›. Wir brauchen so eine neue Mythologie, meinetwegen eine Mythologie der Vernunft, was das auch immer sei.» Sinclair: «Eins wie Alles sollte mit Zwilling diskutiert

werden, der hat in diese Sachen tief hineingeschaut, ihr werdet staunen! Auch bitte ich im Papier noch den Gedanken der Freiheit und Gleichheit zu betonen, der ‹freien und gleichen Ausbildung der Kräfte der Menschen, der einzelnen wie aller Individuen›. Ihr stimmt mir doch bei.»

Der hereingetretene Wirt hat einige Brocken mitgehört: «Was sie jetzo brauchen sind nicht neue mythologisch-religiöse Kopfgespinste, nicht heiße Luft aus den Wolken des seligen Aristophanes, alles Vorstellungen ohne Sein, ohne Realität. Was sie jetzt nötig haben sind italienischer Kaffee mit Wölkchen und einen deftigen Frankfurter Kranz.» Hegel sofort: «Großartig, endlich wahrhaft absolutes Sein von idealischer Schönheit, und es ist darstellbar, sichtbar und eßbar! Das werde ich nicht intellektual anschaun, sondern genüßlich vernichten. Kaffee Italiano und Dolce, wie bei den Eleusinischen Mysterien das Trinken des Weins und das Essen des Brotes.» Und der Wirt: «Vor etwa 60 Jahren erfand man den Frankfurter Kranz, eine Torte wie eine Krone mit Gold und Rubinen, erfunden anläßlich der Kaiserkrönung. *Couronne de Francfort* sagen die Franzmänner, *Crown Cake* die Briten. Kann beinahe, aber nur beinahe, mit göttlichen Kreationen einer italienischen Pasticceria konkurrieren.» Hegel vor sich: «Mein System sollte mir wie eine solche Torte geraten: ein als Kreis beginnendes und sich wieder schließendes Wunderstück mit mehreren durch süße Übergänge verbundenen Schichten und Sphären, genial konstruiert und äußerst schwer bekömmlich, aber unbedingt mit absoluter Nußspitze als Schlußsteinchen, etwas für den Göttertisch. Ich sollte noch ein drittes Stück des Kuchens nehmen, wegen der Trinität und der Demonstration der Aufhebung des Endlichen beim Essen.»

Dieses Gespräch der drei Denker ging in die Annalen als Bona-Mansio-Debatte ein, man könnte seine Niederschrift nach dem legendären Kuchen das *Älteste Systemkränzchen des Deutschen Idealismus* nennen, eben als *Couronne de Francfort*. Wie Goethe anlässlich der Schlacht von Valmy ausrief, darf auch in diesem Fall gesagt werden: Von hier ging mit der Bona-Mansio-Debatte eine neue Weltepoche im Philosophieren aus.

---

5. Eine idealistisch-monistische Konzeption der Vereinigung und des Lebens

Die sich in den drei Termini *Vereinigung*, *Leben* und *Liebe* artikulierende Grundabsicht einer monistischen Denkungsart im kritischen Anschluss an Fichtes System des Idealismus gibt trotz

der bruchstückhaften Überlieferung des Geschriebenen eine Orientierung für Hegels Frankfurter Jahre. *Vernunft* und *Freiheit* bilden das durchgängig präsente Fundament, auch wenn eine mitunter schwankende Terminologie die Unsicherheit und das Vorläufige dieser meist nicht zur Publikation vorgesehenen Fragmente zeigt. Mit der Kategorie *Leben* sollen alle essentiellen Facetten menschlicher Existenz in den Blick genommen werden, die Ganzheit menschlichen Denkens und Tuns, die Einheit und Mannigfaltigkeit aller menschlicher Vollzüge, ‹das Ganze des Menschen›, die ‹Mannigfaltigkeit von Bildungen, Lebensweisen, Ansprüchen, Bedürfnissen› (GW 2, 113). Zugleich wird mit Leben das dynamische Moment, Entfaltung und Entwicklung, thematisiert, der Weg des Lebens, das ‹einen Kreis von unentwickelter Einheit durch Bildung hin zu einer vollendeten Einheit durchläuft› (GW 2, 85) – eine Wiedervereinigung aus Trennung, wie es Zwilling formulierte. Die Verknüpfung der Begriffe Leben und Kreis geht auf Aristoteles' *Metaphysik* (XII. Buch) zurück, wo das Leben als tätige Verwirklichung der Vernunft verstanden wird. Eine weitere Komponente liegt im jetzt deutlich hervortretenden und schärfer umrissenen Gedanken der *Freiheit als Bei-sich-selbst-Sein im Anderen*, als Heimischsein im Anderen, sowohl in den Weisen des Erkennens (Religion, Philosophie) als auch in den Formen des An-Erkennens (Moralität, Politik, praktisches Leben). Das Muster Herrschaft und Knechtschaft, alle Fremdbestimmung und Heteronomie sollen überwunden werden. Es geht um lebendige Menschen im weiteren Sinne des Wortes, nicht mehr um ‹Fremdlinge› in der Welt oder ‹Pflichtlinge› eines fremden Gebotes. Die antikantische Tendenz artikuliert sich schon im Titel von Heinses Roman *Ardinghello und die glückseligen Inseln*.[59] Darin zeichnet der Autor ein freies und natürliches Leben, ein Leben, das Sinnlichkeit und Kunst zu verbinden vermag. Kant hingegen hatte die Möglichkeit von Glückseligkeit ins Jenseits verbannt.

Auf dem Weg von Bern nach Frankfurt gibt es keine Kehrtwende in Hegels Denken, aber eine beträchtliche Schärfung seines Verständnisses des Fichteschen und Schellingschen Idealismus speziell durch die Fichte-Kritiken im *Bund der Geister*. Auch wenn dies aus dem Frankfurter Schriftgut nur indirekt und

punktuell hervorgeht, ist Fichtes Philosophie in den Jahren ab 1794 die entscheidende intellektuelle Herausforderung. Hegel kannte zur Frankfurter Zeit die *Wissenschaftslehre* (1794), die *Grundlage der Naturrechts* (1796), das *System der Sittenlehre* (1798), die *Appellation an das Publikum* (1799) und die *Bestimmung des Menschen* (1800). Dazu treten die an Fichte angelehnten Arbeiten Schellings, besonders die *Ich-Schrift*, die *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), die *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/97) und die *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796); in der zweiten Frankfurter Phase stehen dann die *Naturphilosophie* (1798/99) und das *System des transzendentalen Idealismus* (1800) im Vordergrund. Hinsichtlich des kritischen Prüfens und Fortdenkens dieser monistischen Ansätze spielen neben den innovativen Gedanken von Hölderlin, Sinclair und Zwilling besonders Platon und Sextus eine gewichtige Rolle. Allerdings wird das von Fichte formulierte Prinzip des Idealismus, die absolute Identität von Subjekt und Objekt, das ‹reine Denken seiner selbst›, von Hegel zu keinem Zeitpunkt preisgegeben.

In Frankfurt bilden die Studien zur Religion den größten Anteil an den überlieferten Manuskripten Hegels. Für ein viel umfangreicheres Spektrum von Arbeiten sind jedoch Belege und Indizien vorhanden; das betrifft die leider verlorenen Kommentare zu Kants *Metaphysik der Sitten* und der *Rechts- und Tugendlehre*,[60] die vermutlich fast publikationsreife Arbeit über Mathematik, Naturwissenschaft und Naturphilosophie (Kepler, Newton, Kant, Laplace, Schelling) (Ros 151), die Studien zu Geschichte und Politik (Hume, Montesquieu, Schiller), zu Staatswissenschaft und Nationalökonomie, besonders der glossierende Kommentar zu Steuart,[61] die Arbeiten zur Ästhetik sowie die Verfassungsentwürfe für Württemberg und Deutschland, schließlich die 1798 publizierte Übersetzung der revolutionär-girondistischen Streitschrift von Cart gegen die überlebte Berner Staatsordnung. All dies sind maßgebliche Vorarbeiten zu den ersten Jenaer Texten.

Die Studien zur christlichen Religion – von Rosenkranz werden sie den Titel *Der Kampf der Vernunftreligion mit der positiven Religion* oder *Kritik des Begriffs der positiven Religion* erhalten, vom

ersten Herausgeber Hermann Nohl *Der Geist des Christenthums und sein Schicksal* überschrieben – umfassen in den *Gesammelten Werken* das Konvolut der Texte 48 und 52 bis 60. Sie enthalten Überlegungen zu den verschiedenen Dimensionen des Lebensbegriffs. Hegel hatte dieses Werk 1796 begonnen und im September 1800 dazu eine neue, von Sinclair durchgesehene Vorrede verfasst, aber den Text ähnlich wie *Das Leben Jesu* nicht veröffentlicht.[62] Hegels Ausruf: ‹Mit der Frömmigkeit ist es aus›, er gehe an der Kirche nur vorbei (Br I, 54), ist nicht nur ein Scherz. Die Rede von einer theologischen Phase oder von theologischen Jugendschriften Hegels ist einseitig, da ein Großteil des Schriftgutes nicht mehr vorhanden ist. Religion ist allerdings eine ‹der wichtigsten Angelegenheiten› aufgrund der gewaltigen Bedeutung des Christentums für die Vorstellungswelt der Menschen. In der erwähnten Vorrede von 1800 zeichnet Hegel ein umfassendes Panorama von der Weltwirkung der christlichen Religion. Die Spannbreite reicht von den Sklaven haltenden und in Lastern schwelgenden Römern über wilde Barbaren und die Bürger der italienischen Stadtstaaten bis hin zu den von Leibeigenschaft geprägten Monarchien, eine ambivalente Geschichte: höchste Blüte der Künste und Wissenschaften und gleichzeitig Verbannung und Verketzerung dieser. Bruno und Galileo Galilei, beide von Hegel hoch verehrt, stehen stellvertretend dafür; sie landeten wegen ihrer Genialität in den Fängen der Inquisition oder auf dem Scheiterhaufen. Menschenliebe und Gleichheit wurde gepredigt, aber unter dem Kreuz der Spanier wurden ganze Völker in Amerika ermordet; die Engländer sangen Dankeslieder anlässlich der Verheerung Indiens. An den Studien zur Religion und den Arbeiten am *Systemfragment*, in das die Religionsthematik eingebunden ist, scheint Hegel in der letzten Frankfurter Phase parallel geschrieben zu haben. Im Herbst 1800 liegen beide Manuskripte vor.

1. Die Vereinigung freier Staatsbürger – Philosophieren und Politisieren

Die ersten Monate des Jahres 1797 galten dem ‹Philosophieren

und Politisieren›.[63] Eine der Facetten des Vereinigungsgedankens betrifft das Verhältnis der Bürger zum Staat, und Hegel betont immer den Zusammenhang von Philosophie und Politik. Bereits Text 44 insistiert auf dem ‹Fortschreiten der Gesetzgebung›; die politische Verfasstheit müsse sich in Form von Freiheitsgesetzen definieren. Sofern es nicht ein freies Sein als Staatsbürger gebe, bestünden auch kein Recht und keine Freiheit. Der möglicherweise in Bern und Frankfurt geschriebene Text 48 greift wiederum das Ideal eines republikanischen Staates auf. Der große Zweck der Gesetzgebung bestehe in der *Freiheit der Bürger*, darauf habe sich eine politische Konstitution zu gründen.[64] Als Leser von Rousseau, Aristoteles, Hobbes, Montesquieu geht es Hegel um die theoretische Fundierung von Verfassungen und um konkrete Bestimmungen dieser Konstitutionen, was die in Grundlinien konzipierten Verfassungsentwürfe belegen. Das Nachdenken über die Bedingungen für einen vernünftigen und freien Staat ist eine Konstante seines Philosophierens, von der frühen Lektüre von Moser bis hin zur letzten Publikation über die englische Reformbill.

Neben der Fertigstellung der Übersetzung der *Cart-Schrift* erarbeitet Hegel in Frankfurt einen Entwurf für eine neue Konstitution von Württemberg, erste Studien für eine Verfassung Deutschlands und beschäftigt sich mit den italienischen Stadtstaaten und der Reform des *Preußischen Landrechts* (der Verfassung Preußens). Schwerlich mit seinen Überlegungen vereinbar scheint folgende Stelle aus dem *Ältesten Systemprogramm*: «Wir müßen also auch über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören.» (GW 2, 615) 1797 beginnt Hegel wohl die Arbeit an dem Verfassungsentwurf für Württemberg, gedacht als Beitrag zur Debatte um einen neuen württembergischen Landtag. Mit der Beurteilung der bisherigen Verfassung nach dem Maßstab der Gerechtigkeit, die Frage im Sinn, was jetzt der Umwälzung bedürftig sei, ist allerdings in keiner Weise die Beseitigung der Staatsstruktur gemeint.

Für die Ausarbeitung seiner politischen Schrift stützt sich

Hegel auf die Informationen seiner republikanischen Freunde, die er zum Jahreswechsel 1796/97 in Stuttgart getroffen hatte, und auf die in Württemberg oft anonym publizierten Positionen. Eine der einflussreichsten Flugschriften der württembergischen Reformbewegung, *Ueber das Petititionsrecht der Wirttembergischen Landstände* von Christian Friedrich Baz, eine 1797 publizierte revolutionäre Abhandlung, hat Hegel zeitlebens aufbewahrt.[65] Baz galt als Anwalt des Demokratismus und einer der führenden Köpfe der Bestrebungen für eine Süddeutsche oder Schwäbische Republik. Seine Position baute auf das Prinzip der Grundrechte aller als Volksrechte auf.[66] Im Sommer 1798 soll Hegel seinen fertigen Verfassungsentwurf an drei Stuttgarter Freunde geschickt haben; dies waren wahrscheinlich Baz, Märklin und Louis Göriz. Die beiden Letztgenannten hatten sich in Jena mit Niethammer befreundet, der auch mit den republikanischen Kreisen in Württemberg verbunden war.[67] Märklin war durch Sinclair als republikanisch gesinnter Hofmeister bei Balthasar Pietsch, dem Anhänger der Revolution und der Mainzer Republik, gewonnen worden. 1796 erschien nicht nur seine transzendentalphilosophisch geprägte Auseinandersetzung mit der Tübinger Offenbarungstheologie im *Philosophischen Journal*, sondern auch anonym eine kleine, ihm zugeschriebene Flugschrift *Gedanken über die Wahl der Abgeordneten zum Wirtembergischen Landtage*. Zu Märklins Bekanntenkreis zählten neben Hegel, Schelling, Hölderlin, Schiller, Stäudlin, Niethammer und Paulus eben auch die Republikaner und Demokraten Pietsch, Baz, Jung und Sinclair.

Hegel war, wie nicht nur seine ‹hochverräterische› Briefübermittlung nach Paris zeigt, direkt in die Bestrebungen zur Veränderung der Württemberger Verhältnisse eingebunden. Für seine Zugehörigkeit zu den republikanischen Kreisen sprechen auch seine Kontakte zu Heinrich Eschenmayer, einem der Hauptangeklagten im württembergischen Jakobinerprozess, zu dessen Frau Louisia Friedericia und zu dem bedeutenden Revolutionsanhänger Jung.[68] Eschenmayer galt als eine Hauptfigur der demokratischen Bewegung in Schwaben, man sprach gar von der ‹Eschenmaierischen Verbindung›. In den Verhören nach seiner Verhaftung im Januar 1800 räumte

Eschenmayer offen ein, dass er die Republikanisierung Schwabens angestrebt habe.[69] Mit Jung war Hegel vielleicht schon aus Stuttgart bekannt. Der ab 1798 in Mainz in französischen Diensten stehende politische Mentor Sinclairs war auch ein Freund Hölderlins. Als konsequenter Anhänger des Republikanismus sprach er vom erforderlichen Sieg der ‹öffentlichen Vernunft› und hoffte auf einen friedlichen Übergang zur Republik.[70] 1799 publiziert er eine Rezension von Hölderlins *Hyperion* und im Jahr darauf eine von Sinclair redigierte Übersetzung von Rousseaus Hauptwerk *Vom gesellschaftlichen Vertrage*. Die Beziehung zu Hegel ist durch eine Briefnotiz von ihm an den Philosophen von Jahr 1802 belegt werden – mit ‹herzlichstem Gruße und Andenken›.[71] Auch kannte Hegel Christianes Freund Heinrich Grüneisen[72] und auch Schillers Jugendfreund Friedrich Wilhelm von Hoven, mit dem er noch Jahre später in Nürnberg in Verbindung steht. Hoven berichtet über die Stuttgarter Anhänger der Revolution, die trotz aller Gräuel in Frankreich, aller Schrecknisse und Abscheulichkeiten, die Hoffnungen auf einen endlich besseren Erfolg nicht aufgeben.[73] Hegel steht also in diesen Jahren mit Hauptrepräsentanten der freiheitlich-republikanischen Bewegungen in direktem oder indirektem Kontakt – von Paris über Mainz, von Frankfurt bis nach Stuttgart, von Reinhard, Kerner und Oelsner über die Württemberger Republikaner bis zu Sinclair und Jung.

Hegels württembergische Freunde rieten von der Veröffentlichung seines Verfassungsentwurfes ab. Manchen waren die Positionen vielleicht zu radikal, anderen, wie dem Verfasser der Flugschrift *Was wir gewinnen, wenn Schwaben eine Republik wird*, gingen Hegels Vorschläge nicht weit genug, waren zu wenig im demokratischen oder gar jakobinischen Sinne geschrieben.[74] Dies verweist auf die verschiedenen politischen Strömungen innerhalb der süddeutschen republikanischen Kräfte. Sowohl aus seinem Entwurf als auch aus Text 58, *Man kann den Zustand …* aus dem Jahr 1798 wird ersichtlich, dass Hegel den Kerngedanken von Baz' Petitionsschrift zustimmt und die Reformbewegung aktiv unterstützen will, und zwar eine Revolution durch friedliche Reformen. Die Korrekturen am Titel

der Landtagsschrift sind interessant: *Daß die Magistrate vom Volk gewählt werden müssen*; *Daß die Magistrate vom Volk gewählt werden* und *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen*. Hegel zielt auf die Gewährung substantieller demokratischer Rechte. Im Kern geht es um eine demokratische Wahl der Ständevertretung. Dafür plädiert auch Märklin, wenn er verlangt, dass es dem Volk freistehen soll, jeden rechtschaffenen und verständigen Mann wählen zu können. In einer radikal demokratischen Flugschrift von Carl Friedrich Dizinger wird die Legitimität der Landstände nicht durch Gnade oder Willkür der Fürsten verliehen; sie sei «wie der Staat gegründet auf Vernunft». [75] In einer anderen württembergischen Flugschrift heißt es: «Wenn der rasende Robespierre gleich dem Donner des Himmels seine Stimme erschallen ließ, wenn ein wütender Marat mit dem Grimm eines Tigers seine Grundsätze unterstützte, so müssen wir über die sanfte und doch ernste, über die überzeugende und zugleich angenehm belehrende Sprache eines Sieyès in ein edles Staunen geraten.»[76] Rechtzeitige und konsequente Reformen sollen gewaltreiche Revolutionen erübrigen.[77] An den folgenden Stellen ist die Ähnlichkeit zwischen dem württembergischen Republikaner Baz, dem Mainzer Jung und dem republikanisch denkenden Hegel nicht zu übersehen: «Ein Kind kann einsehen», so Baz, ‹daß die Gesetze, die Regierungsformen, sich ebensowohl ändern müssen wie die Sitten und Einsichten und Kräfte der Menschen›.[78] Hegel schreibt: «Wie blind sind diejenigen, die glauben mögen, daß Einrichtungen, Verfassungen, Geseze, die mit den Sitten, den Bedürfnissen, der Meinung der Menschen nicht mehr zusammenstimmen, aus denen der Geist entflohen ist», noch länger das Band des Volkes ausmachen (GW 2, 104). Und mit Montesquieu heißt es dann bei Hegel: Sofern der Geist aus den Gesetzen entflohen, aus der Verfassung entwichen sei, werde eine Umwälzung erforderlich, und eine neue allgemeine Gesetzgebung müsse an ihre Stelle treten. Es sei zu wenig, nur den Zusammensturz des in seinen Wurzeln angegriffenen alten Gebäudes zu erwarten, sondern es gehe darum, einzugreifen, und zwar mit der Vorlage eines Verfassungsentwurfs. Hegel legitimiert auf diese Weise die Revolution als Reform und stützt

sich, ähnlich wie Baz, auf die notwendige Anerkennung und Achtung der unverlierbaren Rechte des Menschen. Hier schreibt kein Staatsverächter oder anarchistischer Totengräber des Staates, sondern der Kritiker einer überlebten Staatsordnung und der Advokat eines neuen republikanischen Staates. Statt gleicher Rechte herrsche immer noch ein System der Alleinherrschaft, ein Zustand des Gehorsams und der Subordination, eine Willkürstatt einer Rechtsordnung. Ziel sei die lebendige Vereinigung der freien Bürger, die ‹schöne Menschlichkeit› und Freiheit (GW 1, 202), ohne ein dem Menschen fremdes Gesetz. Später wird Hegel noch klarer Wahrheit und Recht auf eine Ebene stellen.

Die Menschen in ihrem Sein als Bürger, wurden in Deutschland in ‹die innere Welt› vertrieben, was den ‹immerwährenden politischen Tod› bedeute (GW 5, 16). Hegel zeigt in den Frankfurter Arbeiten eine äußerst aufschlussreiche theoretische Sicht auf eine *Verfassung Deutschlands*[79]; seine neue Denkungsart tritt signifikant hervor: Das alte politische Gebäude mit seinen Pfeilern stehe isoliert vom Geiste der Zeit in der Welt. Er diagnostiziert einen Bruch zwischen einem noch näher zu bestimmenden Geist und der historischen Realität. Der Geist der Zeit ist etwas anderes als der Zeitgeist im heutigen Verständnis. Der Kern des Hegelschen Geistes besteht im Begriff des Rechts, des Staatsrechts, im ursprünglichen Rechtsgrund, in der Quelle des Rechts, welche die Wahrheit und die Allgemeinheit sind. Diese Einheit, diese Quelle des Rechts als des *machthabenden* Allgemeinen, sei jedoch verschwunden. Was in der Realität Macht ausübe, sei kein vernünftiges öffentliches Recht. Zwei Gründe seien zu nennen: Es existiere nur eine Menge oder Sammlung von Rechten, eine verworrene Mannigfaltigkeit, ohne Einheit, ohne Prinzip, kein System; System ist hier geschichtlich-politisch zu verstehen – die Grundsätze des Systems des öffentlichen Rechts seien Ausdruck des Bürgerseins des Menschen. Die politischen Rechte seien zum Privatrecht verkommen, zum Eigentum geworden, was die Ohnmacht des Allgemeinen impliziere, die Auflösung des Staates.[80] Das bestehende Leben (die Sittlichkeit) habe alle Macht und Würde verloren. Es gebe nur ein ‹dürres Verstandesleben›, weil der Zentralpunkt nicht mehr die Quelle des Staatsrechts sei, nämlich

der Status des Menschen als sittliches und politisches Wesen. Er lebe nicht als Bürger, er sei hinsichtlich seines Bürgerseins tot. Auch Freund Hölderlin hält den Menschen der neuen ‹Prunkwelt› für lebendig-tot.[81]

Eine weitere erstrangige Komponente des Frankfurter Gedankens der Vereinigung offenbart sich in Hegels leider verschollenem Kommentar zur deutschen Version von James Steuarts *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*.[82] Rosenkranz' Zusammenfassung gibt Aufschluss über einen neuen konstitutiven Baustein der hegelschen Denkungsart, der Blick auf die Ökonomie der heraufkommenden industriellen Welt und deren wissenschaftliche Erfassung durch die Nationalökonomie.[83] Schon über Fergusons Verständnis der *Civil Society*, durch die *Cart-Schrift*, die Überlegungen von Georg Forster und das Studium der verschiedenen Revolutionsverfassungen in Frankreich[84] hatte Hegel die ökonomische Dimension als unverzichtbares Moment zum Verständnis der Staatsverfassung erkannt:

> Alle Gedanken Hegel's über das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft, über Bedürfniß und Arbeit, über Theilung der Arbeit und Vermögen der Stände, Armenwesen und Polizei, Steuern u. s. w. concentrirten sich endlich in einem glossirenden *Commentar*, zur Deutschen Uebersetzung von *Stewart's* Staatswirthschaft, den er vom 19. Februar bis 16. Mai 1799 schrieb und der noch vollständig erhalten ist. Es kommen darin viel großartige Blicke in Politik und Geschichte, viel feine Bemerkungen vor. Stewart war noch ein Anhänger des Mercantilsystems. Mit edlem Pathos, mit einer Fülle interessanter Beispiele bekämpfte Hegel das Todte desselben, indem er inmitten der Concurrenz und im Mechanismus der Arbeit wie des Verkehrs das *Gemüth* des Menschen zu retten suchte (Ros 86).

Schiller und Fichte sehen im Gemüt ein vereinigendes Prinzip getrennter Vermögen.[85] Schiller schreibt: Das Gemüt ist eine mittlere Stimmung, «in welcher Sinnlichkeit und Vernunft *zugleich* tätig sind».[86] Die Überwindung der Zerrissenheit soll in einer harmonischen Ganzheit und Einheit gelingen – die Zerrissenheit werde befördert ‹durch Konkurrenz und den Mechanismus der Arbeit wie des Verkehrs› (Ros 86). *Konkurrenz* und *Verkehr* sind die Signalworte für die moderne industrielle

Ordnung und ihre Wissenschaft der Nationalökonomie. Und durch die Formulierung ‹inmitten der Concurrenz› votiert Hegel zum ersten Mal klar für diese moderne industrielle Gesellschaft und für die Notwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Erschließung, für eine Wissenschaft (*laws of political economy*), die für eine moderne Philosophie der Freiheit herausragendes Gewicht erhält. Hegel richtet sich gegen jegliche kollektivistische Einordnung oder Unterordnung: Ohne «den Stolz, der Mittelpunkt der Dinge zu seyn», ist dem Einzelnen ‹der Zweck des kollektiven Ganzen das Höchste› (GW 2, 83). Bei einem Kult der Unbestimmtheit und des Leeren entstehe der Wahn völliger abstrakter Gleichheit, der in Fanatismus umschlage. Der Aristoteles-Kenner Hegel richtet sich gegen die leere, inhaltslose Freiheit, gegen den Mangel an Inhalt und argumentiert für eine lebendige Einheit und bestimmte Freiheit. Dies darf als eine der zentralen Facetten der Frankfurter Idee der Vereinigung angesehen werden.

2. Gott – Ein Lebendiges, dessen Wesen Vereinigung ist

In Hegels Interpretation des Christentums, von Religion überhaupt, findet sich dasselbe Gedankenmuster der Verbindung von Einheit und Trennung. Die positive Religion verbleibe im Modell von Herrschaft und Knechtschaft, in einer Gestalt der abstrakten Entgegensetzung und Fremdbestimmtheit. Dies sei kein Wahrzeichen für das ‹Reich Gottes›, denn Göttliches könne kein Herrschendes, kein Herr außer oder in mir sein. Die Vorstellung eines ‹lebendigen Gottes› verdankt sich Hegels eigenwilliger Exegese des Johannesevangeliums. Die Wendungen ‹Am Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos und in ihm war Leben› (GW 2, 254) hält Hegel für thetische Sätze einer bloßen, ungenügenden Reflexionssprache und nur scheinbare Urteile. Hegel stellt die Einigkeit des Menschen mit Gott mit Rekurs auf Aristoteles heraus. So kann die Verwirklichung des Göttlich-Vernünftigen als tätiges Leben, als Einiges, in welchem Entgegensetzung ist, verstanden werden (GW 2, 255 f.) Die Einheit hat die Möglichkeit der Trennung, in den Teilen ist Leben, sie sind ein Ganzes, und so ist in jedem Menschen *das Ganze des menschlichen Lebens*. Nach Zwilling ist

die Idee des Alles in jedem Moment der Trennung aus der Vereinigung präsent; laut Hölderlin wird «alles einzelne in die Stelle des Ganzen gesezt».[87] Ein entsprechendes Modell findet sich in Schellings Einleitung zu seiner ersten Naturphilosophie.[88] Hegel zufolge stellt jeder besondere Einzelne selbst die Allgemeinheit dar; so kann er kein Unterworfener sein. Der Mensch lebt in einer Welt, die in allen ihren Bestimmungen *ganz* das Werk des sich entwickelnden Menschen ist. Die Trinität drückt die Verbindung von Identität und Differenz von Mensch und Göttlichem aus – ähnlich Sinclairs Gedanken der *zweiten Einheit* in einem *Dritten*. Somit müssen Gott und Mensch als ‹gleiche Naturen› vorgestellt werden, was selbst Geist ist, wird von einem Geistigen vorgestellt, von einem Vermögen, das nicht auf Verstand oder Reflexion reduziert werden kann. So die noch vage Überlegung.

1799 beschreibt Hegel das Göttliche schließlich als ‹höchste Freiheit, die von der Schönheit allein die Gestalt ihrer Erscheinung, und ihr Verhältnis zur Welt erhält› (GW 2, 293). Falls menschliche und göttliche Natur ohne diese zweite Einheit wären, so müssten beide als *absoluta* gelten, was schlechthin logisch widersinnig ist. Einen extremen Ausdruck des Positiv- oder Objektivwerdens der Religion stellen die Wunder dar, das ‹Ungöttlichste› liege in einer *creatio ex nihilo*, einer Schöpfung aus dem Nichts. Auch hier im Kontext des Religiösen kommt der prinzipielle Mangel einer Einheit ohne Vielfalt, einer leeren Unbestimmtheit zur Sprache. Die Schwärmerei mit ihrer ‹Verachtung der Mannigfaltigkeit des Lebens› führe in den Abgrund des Fanatismus. Wenn man diese reine Gestaltlosigkeit und Beziehungslosigkeit, die leere Einheit des Göttlichen festhalten wolle, müsse alles andere als unrein und ungöttlich erscheinen und vernichtet werden. Dies gelte auch für alle fremden Götter, deren Anhänger so als Ungläubige gelten müssten, obschon sie doch an einen Gott glauben, leider Gottes an den falschen. Wer alle fremden Götter verschmähe, so Hegel über diesen Religionsfundamentalismus, müsse «den Haß des ganzen menschlichen Geschlechts im Busen tragen» (GW 2, 96). In dieser abstrakten Entgegensetzung zur Welt sieht Hegel eine klare Abwendung von Gott, von der Allgemeinheit der

Menschenliebe. Religiöser und politischer Fanatismus gefährdeten Freiheit und Besonderheit.

3. Julia und Romeo – Liebe als Anerkennungsform

Auch in der Liebe zwischen zwei Menschen sieht der Shakespeare-Verehrer Hegel das Grundmuster des Vereinigungsgedankens, die wahre Vereinigung zwischen füreinander Lebendigen. Die Liebenden sind in einer von Gefühl und Empfindung geknüpften Verbindung. Ihre Liebe repräsentiert die *Einheit von Vereinigung und Selbständigkeit*, was die Möglichkeit des Getrenntseins einschließt. Gegen das äußerliche positive Haben steht das scheinbare Paradox «je mehr ich gebe, desto mehr habe ich» (GW 2, 90). Im Anderen kann der Einzelne bei sich selbst frei sein. Wiederum kann auch hier die Schwärmerei des Unbestimmten eintreten: in Gestalt der Preisgabe der Selbständigkeit zugunsten der Einheit, was auch hier zum Verlust der Selbstbestimmung führt. Von Hegel ist ein Dokument überliefert, in dem ein Teil eines Briefes von Rousseau an d'Alembert zitiert wird, worin das doppelte Gesicht des Liebesgedankens beschrieben wird, einerseits echte Liebe und andererseits arrogante Selbstliebe.[89] Als Fußnote sei noch ein von Hegel aufgeführtes Sinnbild der Liebe und der Versöhnung erwähnt: der Mythos von Deukalion und Pyrrha. Deukalion, der Sohn des Feuerdiebs Prometheus, und Pyrrha, die Tochter der Übelbringerin Pandora, luden nach der Sintflut die Menschen zur Freundschaft mit der Welt, mit der Natur ein. Im Unterschied zu Noahs Frieden aus Not und der Verewigung der Feindschaft stehen sie, laut Hegel, für den Frieden der Liebe.[90]

4. Lebendige Wesen statt Pflichtlinge – Gegen Kant

1798 schreibt Hegel verschollene Kommentare zur *Metaphysik der Sitten* und zur *Rechts- und Tugendlehre* Kants. Seine Kritik an der Kantischen Moralphilosophie entspricht ebenfalls dem Grundmodell der monistisch-idealistischen Vereinigung. In Frankfurt wird dieser Gedanke zum ersten Mal formuliert: ‹Aufhebung beider entgegengesetzter durch Vereinigung›, verbunden mit der Rede von der Vereinigung mit dem Gesetz des

Lebens (GW 2, 116 f.). Kants Moralphilosophie verfehle letztlich die lebendige Einheit, da Pflicht und Neigung in Zerrissenheit zueinander stünden – die Pflicht als Herrschendes, Exklusives und die Neigungen als zu Unterwerfende. Der Mensch werde ‹zerstückelt›, die Besonderheit der Triebe, Neigungen und Bedürfnisse befände sich im Knechtverhältnis zum abstrakten Allgemeinen, zum kalten Gebot des Verstandes, welches die Unterdrückung der Natur festschreibe. Die Idee der Pflicht gelte Kant als die einzig berechtigte innere Triebfeder des Handelns, im Gegensatz zu den ‹pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen oder Abneigungen›. Die moralische Handlung werde so auf ihre Intention, ihre Absicht reduziert, Glück und Wohl für das irdische Leben als nicht entscheidend erachtet. Eine Seite der Relation von Pflicht und Neigung werde so unzulässig verabsolutiert. Infolge dieses mit der «Unterdrückung der Natur» und der «Zerstückelung des Menschen» einhergehenden «Absolutismus des Pflichtbegriffs» entstehe bloße «Casuistik» (Ros 87). Da auf das Wohl aber nicht verzichtet werden kann, vertröste Kant den Menschen auf das Jüngste Gericht, auf eine schlechte Unendlichkeit, aufgehoben durch die Setzung eines jenseitigen Herrn als allgütigen Wesens. Wie im positiven Christentum gelte das Natürliche, das Sinnliche als Verunreinigung, für Kant die ‹Verunzierung› der reinen Pflicht. Aufgrund dessen spricht Jean Paul von den Kantianern als *kategorischen Imperatoren*. Für Hegel sind die Menschen keine *Fremdlinge* in der Natur und keine *Pflichtlinge* in der moralischen Welt. Sie haben ungeachtet des kategorischen Imperativs auch ein Recht auf Glück und Wohl, ein Recht, auch aus Neigungen zu handeln. Die Entgegensetzung von Pflicht und Neigung müsse überwunden werden. Wie in der Religion Gott als ‹freundliches Wesen› vorzustellen sei, so sei auch der Mensch ein Wesen der Pflicht wie eines der Freude, der Liebe und des Lachens. Was sich in Tübingen schon als sanfte Distanz zu Kant ankündigte und in Bern als Zweifel zeigte, manifestiert sich jetzt in einer klaren Absetzung. Die Moralphilosophie Kants sei von unhaltbarem Verstandesdenken kontaminiert, einige Kernmomente seiner Denkungsart sind zu verabschieden. In Frankfurt bahnt sich auch ein terminologischer Wandel an: Moralität und Legalität werden

in einem höheren Begriff ‹vereinigt›. In den Kant-Kommentaren schreibt Hegel dafür «häufig schlechthin *Leben*, später *Sittlichkeit*» (Ros 87).

5. ‹Das Ideal lässt Besonderheit zu› – Die Einheit von Vereinigung und Entzweiung

Was Hegels Denken im Innersten zusammenbindet, ist der umrissene Grundgedanke. Der monistische Idealismus wird in Anknüpfung an Fichte und Hölderlin sowie die Debatten im Bund der Geister weitergetrieben. Wiederum ist es kein geradliniger Weg, den Hegel geht, aber am Ende der Frankfurter Jahre gibt es weitere Bausteine für die neue philosophische Architektonik. Eine Schwierigkeit liegt in der Unterscheidung von Religion, Kunst und Philosophie als den höchsten Vergewisserungsformen. Hegel ist sich bewusst, dass eine Übertragung eins zu eins aus den Religionsstudien oder poetischen Formen in die philosophische Argumentation nicht gelingen kann. Das hatte bereits Kant zurückgewiesen und die Unterscheidung zwischen Bildern einerseits und Begriffen andererseits gefordert. Aber in der Heraushebung von Einbildungskraft, Phantasie oder intellektueller Anschauung manifestiert sich die das Frankfurter Denken prägende Unfertigkeit beim Durchdringen dieses Dschungels, die Terminologie bleibt vage und mehrdeutig. Das unendliche Weiten ansteuernde philosophische Schiffchen Hegels hat noch viel Untiefen und Klippen vor sich.

Durch Hölderlin war die Latte hoch gelegt. Seine Sichtweise der All-Einheit in ihrer ersten Version war zentral in den Debatten der Frankfurter Freunde.[91] Sich auf das Argument der Relativität des Fichteschen Selbstbewusstseins stützend, diagnostizierte der Dichter eine noch relationale Verfasstheit, eine Struktur des Urteilens, womit das Fichtesche Prinzip den Anspruch auf Unbedingtheit verfehle. Es müsse deshalb ein der Trennung, der Ur-Teilung zu Grunde liegendes und ihr notwendig vorausgehendes Prinzip angenommen werden, ein unbedingtes, singuläres Sein, aus dem heraus erst alles Bedingte gefasst werden könne. In epistemischer Hinsicht müsse diese Idee der Einheit, der Vereinigung, allem urteilenden Erkennen, allem

Verstand, aller Reflexion, allem endlichen Erkennen vorausliegen. Diese Einheit müsse notwendig ‹undenkbar› und als eine ‹aller Skepsis entzogene Gewißheit› gelten.[92] Bezüglich dieses Unbedingten kann nur gesagt werden, *dass* es ist, nicht *was* es ist. Im Verlauf der Frankfurter Zeit positioniert sich Hegel zu dieser ersten Hölderlinschen Position, teilweise mit Zustimmung, teilweise distanziert er sich; das entspricht auch seiner Sicht auf das neuplatonische Muster:[93] Zum einen hält er das Anfangen mit dem Gedanken des Unbedingten für legitim und für den Ansatz einer neuen Form des monistischen Idealismus. Zum anderen erkennt er darin eine unzulässige Exklusion der Bestimmtheit, ein reines, leeres Unbedingtes, eine bloß abstrakte Allgemeinheit, ein Alles, das ein pures Nichts ist. Die für endliches Denken konstitutiven Differenzen könnten im All-Einen nicht zum Verschwinden gebracht werden.[94] Er vertritt, dass Verstand, Reflexion, endliches Denken das Unbedingte, Absolute nicht zu erfassen vermögen, aber dass ein höheres Erkennen ohne den Verstand, ohne das Urteilen zum Scheitern verurteilt sei. Zu prüfen bleibe, ob die Urteilsform notwendig die Grundform allen Wissens ist. Das von Hegel eingesetzte Flammenschwert der skeptischen Argumente aus Agrippas *Tropen* zeitigt hier gewaltige Wirkung, der Befund lautet: Dogmatismus. Es sei problematisch, das Sein zu einer der Skepsis entzogenen Gewissheit zu proklamieren. Mit Sextus sei diese These zunächst zu prüfen: Um dem unendlichen Begründungsregress zu entkommen, werde ein höchstes Prinzip als Hypothese gesetzt, die den Status von Glauben oder Annehmen hat, keinesfalls von Wissen. Hölderlin führt zum Zwecke der Widerlegung der pyrrhonischen Skeptiker die Natur (*la nature*) und deren Schönheit ins Feld[95], und Sextus insistiert an der Stelle auf der Möglichkeit einer mit gleichem Recht vorzubringenden *anderen* Hypothese. Aus den Manuskriptfragmenten geht nicht immer deutlich hervor, ob es sich um Hegels Position oder um die eines von ihm Zitierten oder Kritisierten handelt.

Den neuralgischen Punkt bildet so die Verfasstheit des Einheitsgrundes, sein Status der *unmittelbaren Gewissheit*, die als uneinholbare Voraussetzung des Philosophierens gilt. Für den

skeptisch geschulten Hegel sind solche bloß proklamierten Voraussetzungen oder Postulate philosophische Taugenichtse und alles andere als immun gegen skeptischen Einspruch, gegen die von Sextus überlieferten *Fünf Tropen*, die Hegel als tödliche Argumente gegen jeglichen Dogmatismus ansieht. Die ‹Absolutheit des Seyns soll sein, aber nicht für uns, es ist etwas, woran man sich stört› (GW 2, 10 ff.). Bedingtes und Unbedingtes, Bestimmtheit und Unbestimmtheit seien nicht schlechthin als unaufhebbare Antinomie zu verstehen. Sofern beide als leere Abstraktionen auftreten, könne ihnen der Status des Absoluten nicht zugesprochen werden. Gedacht werden müsse die Vereinigung von Einheit und Zweiheit, die Einheit von Vereinigung und Getrenntheit. Der pyrrhonische Skeptiker tritt auf als der paradigmatische Fürsprecher der Zweiheit, der Trennung, des Widerstreitenden, der Differenz, der Relativität; sein Credo lautet: *Alles Wissen ist relativ*. Ein wie auch immer geartetes Prüfen erfordere die Annahme der Möglichkeit von mindestens einem zweiten Fall. Zweifeln als *Prüfen* müsse prinzipiell, durchgängig im Spiel sein, sonst erwachse die Gefahr des Verbleibens im dogmatischen Für-Wahr-Halten einer unmittelbaren Gewissheit, einer bloßen Behauptung oder Versicherung. Der leeren, erstarrten Positivität stehe die Negativität, dem Dogmatismus der Skeptizismus als *advocatus diaboli* gegenüber, der Teufel, der die Einheit verwirrt oder bricht. Goethe zufolge reime sich Zweifel eben auf Teufel, welcher die Trennung, das Zweite, das ‹Abfallen› des Lichtsohnes vom Göttlichen symbolisiere. Alles was ihr das Negative nennt, ist Mephistos Element. Luther hatte deswegen mit Vehemenz gerufen: *spiritus sanctus non est scepticus*.

Wie Kant und die Skeptiker hält Hegel das antinomische, skeptische Prüfen für das beste Verfahren, um die Vernunft vor den Fallstricken und Fehltritten abstrakter Spekulation zu bewahren, vor der puren Behauptung der angeblich unmittelbaren Gewissheit. Kant hatte bereits die Vereinigung der gegensätzlichen Behauptungen vorgeschlagen, was Hegel aufnahm und was sich bei ihm in Frankfurt durch das parallele Studium von Platon und Sextus noch verstärkt; er kombiniert die implizite Skepsis bei Platon und die explizite doktrinelle Skepsis

bei Sextus sowie das Verständnis von Antinomie oder Isosthenie, dem gleichgewichtigen Pro und Contra als dem Gipfelpunkt der endlichen Reflexion. Dieser Zugang zum Logischen und seine intime Kenntnis von Aristoteles, speziell dessen Gedanken zur Isosthenik und Syllogistik, ermöglichen Hegel dann in Jena Kurse über Logik zu geben, im Unterschied zu Freund Schelling. Hegels oft unterschätzte Beschäftigung mit Sextus ist für sein Verständnis von *Negativität* und *Logik* und für die gesamte Genese seines Idealismus von fundamentaler Bedeutung. Der Beweis hierfür liefern die Jenaer Schriften, Anzeichen dafür finden sich aber schon in Frankfurt in Hegels Überwindung des Verstandes- oder Reflexionswissens. Seine Aufmerksamkeit für Platon gilt einerseits dem Denker des einen reinen Seins (*Phaidros*), andererseits dem Vertreter des Dialektischen (*Parmenides, Sophistes*). Die argumentative Struktur von Platons *Parmenides*-Dialog wird bei Sextus in die skeptischen Grundformeln übersetzt.[96] Aus Hegels Sicht muss jegliche unmittelbare Gewissheit, neuplatonischer, Jacobischer oder anderer Art, preisgegeben werden, da sie auf bloßer Versicherung ruht. Wer recht erkennen will, muss, Aristoteles zufolge, zuvor in richtiger, logischer Weise gezweifelt haben. Unvoreingenommenheit und Vorurteilslosigkeit sind gefordert, um die Vereinigung von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von Unendlichem und Endlichem, von Einheit und Zweiheit angemessen denken zu können. Die Dualität von leerem Absolutem und bloß Relativem, zwischen Glaube und Reflexion gilt es zu überwinden. Auch muss die Skepsis sowohl als ein den Dogmatismus als auch sich selbst mit abführendes «Kathartikon» verstanden werden. Die Formel der All-Einheit verlangt weiteres Ausbuchstabieren, um einerseits dem wurmstichigen Dogmatismus und den schwärmerischen, neuplatonischen Anwälten des leeren Himmels der Einheit zu entkommen und um andererseits Immunität gegen das Negativitätsvirus der Skeptiker zu gewinnen, um diese ewig widerspenstigen, aber scharfsinnigen Abgesandten der Hölle zu zähmen. Die tiefgründige Beschäftigung mit dem besonders bei Platon, Aristoteles und Sextus wie auch bei Sinclair und Zwilling präsenten Impuls des Skeptizismus entspringt das Wissen um die Bedeutung von Relationalität und Negativität. Sie sind

entscheidend für die Konzipierung von vorläufigen Grundgedanken eines absoluten Idealismus in der späteren Frankfurter Zeit.

6. Schelling und der absolute Idealismus

Seit 1797, spätestens 1798 betritt auch Schelling, dessen Schriften Hegel in Frankfurt liest, den Pfad zu einer eigenen Identitätskonzeption. Nach seiner Loslösung von Fichte und der Entdeckung der naturphilosophischen Thematik als einer theoretische ‹Lücke› gewinnt Schelling neues Interesse für Hegel, zumal er eine *Wissenschaft des Absoluten* ins Auge fasst.

In seiner Einleitung zu den *Ideen einer Philosophie der Natur* attackiert der frisch gebackene Jenaer Professor Schelling den Dualismus der Reflexionsphilosophien mit Hilfe des spinozistischen Monismus. Der verfemte Spinoza, auf dessen Grabhügel Triumphlieder angestimmt würden, habe als Erster überhaupt Geist und Materie, Ideales und Reales in vollem Bewusstsein als Eines gedacht. Ausgehend von diesem Gedanken müssten Begriff und Wirklichkeit, Gedanke und Gegenstand, Geistiges und Natürliches als absolute Identität verstanden werden. Damit bricht Schelling mit Fichtes Abwertung der Natur, mit dem früher selbst vertretenen Gedanken der Herrschaft über das Natürliche, ein gewichtiger Schritt hin zum Denken einer Einheit von Geist und Natur. Die Welt sei kein Spiel von leeren Hirngespinsten, der Mensch kein toter Spiegel der Dinge. Mit der Identität der Systeme Geist und Natur, des absolut Idealen und des absolut Realen in Gestalt der Indifferenz könne eine Philosophie in Form einer absoluten Wissenschaft begründet werden. Die Identität des Subjektiven und Objektiven als ein nur sich selbst gleiches Subjekt-Objekt eröffne den Weg zu einem solch absoluten Standpunkt des Wissens. Die Philosophie in Gestalt einer Wissenschaft vom Absoluten ist für Schelling Idealismus, welcher den Realismus und den relativen Idealismus unter sich begreife. Den ersten Idealismus beschreibt er als *absoluten Idealismus*. Als Vertreter des zweiten, relativen

Idealismus nennt er sein ehemaliges Idol Fichte, dessen *Wissenschaftslehre* zwar das *Eins und Alles* anstrebe, aber die Identität auf Subjektivität reduziere, unter Extraktion aller Substanz und Natur. Seine Naturphilosophie versteht Schelling als Komplement zur subjektiven Ich-Philosophie. Dieses neue System des Wissens gründe sich nicht auf ein ruhendes Sein, sondern auf das Werden, auf Genese in Form einer stufenmäßigen Entwicklung; das mechanistische Denkmuster werde durch eines des Organismus überwunden. Die Affinität zu Hegels Lebensbegriff ist unübersehbar, zu einem Verständnis von Leben als *Selbstbestimmung* oder *Selbstentfaltung*. Hegel lässt sich in seinen naturphilosophischen Ausarbeitungen davon inspirieren, was dann in Jena seine schnelle Habilitation ermöglicht.[97]

Hegel folgt nicht einfach den Gedankenbahnen seines schon mit 24 Jahren prominenten Landsmannes. Hinsichtlich der logischen Grundlegung des Gedankens der Identität hat er Schelling schon weit überholt. Das liegt daran, dass dieser die Herausforderung des Skeptizismus und des Logischen nicht zureichend berücksichtigt und den Gedanken der Relationalität und Negativität nicht ernst genug nimmt. Noch 1800 konzipierte Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus* eine Identität *ohne* immanente Trennung, *ohne* interne Relation, ja ausdrücklich eine absolute Indifferenz. In dieser Hinsicht war Hegel weiter. Sein späterer legendär gewordene Angriff auf eine solche leere Indifferenz als die Nacht, in der alle Kühe oder Katzen grau sind, kündigt sich bereits an.

7. Frankfurter Bilanz und der Abschied vom Main

Der Bogen von Hegels Frankfurter Denkart spannt sich von Text 41, in welchem die Vereinigung von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Natur in einem Göttlichen festgehalten wird, bis zum *Systemfragment* von 1800 mit seinem Theorem vom Leben als Vereinigung und Trennung des Endlichen und Unendlichen.[98] Für dieses Verständnis von Leben als Identität ist

Aristoteles' *Metaphysik Buch XII* von maßgeblicher Bedeutung, worin die Verwirklichung des Göttlich-Vernünftigen als ununterbrochenes, kreisförmiges, ewiges Leben dargestellt wird. Zu einer neuen Fundierung eines monistischen Idealismus ist Hölderlins All-Einheits-Idee impulsgebend, die jedoch von der skeptischen Frage begleitet wird, wie etwas sein kann, bei welchem es möglich ist, dass wir es nicht glauben (GW 2, 13), und das vom Endlichen völlig getrennt und ihm entgegengesetzt ist. Ein Absolutes verbunden mit einer Exklusion stellt für Hegel einen logischen Fauxpas dar. Der Gedanke der Wahrheit als Freiheit jenseits von Beherrschen und Beherrschtwerden nähert sich der Konzeption einer Einheit von Gegebenem und Konstruiertem. Schelling hat eine ähnliche Position hinsichtlich eine Einheit von Realismus und Konstruktivismus entworfen, die ‹construirende Tätigkeit als Prinzip des Objektiven›[99] im Sinne einer Durchdringung von Begriff und Gegenstand, von Realem und Idealem im lebendigen Geist, eine Art Selbstkonstruktion des Lebens. Hegel setzt einen weiteren Meilenstein: das Theorem von der Dynamik, der Prozessualität des Lebendigen als Kreis, ausgehend von einer noch nicht entwickelten Einheit durch ‹Bildung› und Formierung hin zur vollendeten Einheit, einer *Selbstbestimmung* des Ganzen, des Lebens. Fichtes idealistisches Kernanliegen von Freiheit und Selbständigkeit wird bewahrt, die Ichheit als ‹Mittelpunkt der Dinge›, erweitert durch die Möglichkeit des Entgegensetzens und Trennens als ‹Akt der Freiheit›. Die freie Seite jedes Philosophierens und die skeptische Einsicht in die konstitutive Relationalität des Lebens sind benannt. Text 52 rekurriert wieder, jedoch verfeinert, auf den Ausgangspunkt: Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur können schlechterdings nicht als entgegengesetzt gedacht werden (GW 2, 9). Allerdings erreichen weder eine Metaphysik der Objektivität oder Substanz mit der These von der Einheit von Gedanken und Gegenstand, von Natur und Freiheit als ein Unendliches ‹außer uns› (später von Hegel als objektives Subjekt-Objekt charakterisiert) noch eine Metaphysik der Subjektivität mit der Einheit von Gedanken und Gegenstand, von Freiheit und Natur als einem Unendlichen in uns (später subjektives Subjekt-Objekt) eine Resistenz gegen die teuflischen Waffen aus dem Arsenal des

Skeptizismus.

Zu Hegels ‹Concentration auf das Systemische› trugen neben Aristoteles und Spinoza Fichte und Schelling wesentlich bei. Die Entwicklung von Hegels bisheriger Denkform zu einem System der Philosophie mag durch eine markante Passage in Kants *Metaphysik der Sitten* angestoßen worden sein, worin ein klares Verständnis von Philosophie, die notwendig in Systemform auftreten und von ersten Vernunftprinzipien ausgehen muss, niedergelegt ist. Dort heißt es auch: Objektiv betrachtet könne es «nur *Eine* menschliche Vernunft geben», nur «Ein wahres System derselben aus Principien».[100] Rosenkranz beschreibt die ‹ungenirte Kräftigkeit› des ihm noch zugänglichen Hegelschen Kommentars der *Metaphysik der Sitten*, spricht von Handzeichnungen bildender Künstler, von Vorarbeiten zum kommenden Werk (Ros 87). In Hegels *Systemfragment* von 1800, von dem leider nur Bruchstücke überliefert sind, finden sich zwei Kernformeln seiner philosophischen Denkungsart, die wie ein Resümee der Frankfurter Zeit gelesen werden können: das unendliche Leben als ‹Vereinigung und Trennung des Unendlichen und Endlichen›, das unendliche All des Lebens als ‹Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung› (GW 2, 342 f.). Erste Grundpfeiler eines Systems der philosophischen Wissenschaft stehen. Allerdings gilt für den Frankfurter Hegel wie für seine gesamte frühe Periode Rosenkranz' Fazit: «Von seinen ersten Versuchen, deren keinen er ganz zu Ende geführt zu haben scheint, können wir uns aus einigen sibyllinischen Resten nur eine unzureichende Vorstellung machen.» (Ros 101)

Während Hegel sein Jugendideal in die Gedankenform eines philosophischen Systems zu gießen versucht, konzentriert sich Hölderlin immer mehr auf die Poesie. Die Philosophie als systematische Wissenschaft tritt in den Hintergrund, obschon er bis 1800 im intensiven Gespräch darüber mit Hegel bleibt, auch über sein geplantes Drama *Der Tod des Empedokles*.[101] Aufgrund der tragischen Liebesaffäre mit Susette Gontard, der Ehefrau seines Arbeitsgebers, muss Hölderlin Ende September 1798 dessen Haus verlassen, zieht nach Homburg und gerät in eine Lebenskrise. In Hegels winziger Kammer liest Hölderlin dem Freund aus dem *Hyperion* vor.

> und als er geendet hatte, traute sich Hegel nicht, gleich die Stille zu brechen. Dann sagte er, zwischen jedem Wort eine Pause lassend: Des – bisch – du net – Fritz. Das bin ich geworden, das habt ihr aus mir gemacht. Wer? Die Menschen und die Zeit, Hegel.
> Kehr doch um, Fritz, an dem gehst du zugrunde, an dem erstickst du.
>
> Peter Härtling

Trotz des späteren tragischen Schicksals von Hölderlin bleibt bei Hegel die lebenslange Verehrung für den Freund und Wegbegleiter.[102] Mit Hölderlins Vertrautem Sinclair hält Hegel intensiven Kontakt; noch 1800 redigiert dieser ja eine neue Vorrede zu Hegels Manuskript *Der Geist des Christenthums und sein Schicksal*.

Am 14. Januar 1799 stirbt Hegels Vater in Stuttgart. Der junge Frankfurter Hauslehrer reist in die Heimatstadt und regelt im März die Erbschaftsangelegenheiten. Laut testamentarischer Verfügung erhält er 3150 Gulden, die ihm eine Universitätslaufbahn eröffnen. Der dafür geeignete Ort war das Mekka der damaligen Philosophie Jena, in dessen ‹literarischen Saus› sich der Frankfurter Hofmeister stürzen wird. Im Saale-Athen, in der thüringischen Gedankenschmiede beginnt Hegel die entscheidende Phase seiner Revolution im Ideensystem; das nötige Feuer hierfür war in den Frankfurter Jahren entfacht worden. Er begegnet dem schon berühmten Schelling ebenbürtig, in manchem hat er seinen Freund schon überflügelt. Obschon Hegel im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts im Unterschied zu Fichte und Schelling in den öffentlich geführten philosophischen Debatten nur als Randfigur auftritt, kann er als der scharfsinnigste Begleiter dieses philosophisch höchst turbulenten und kreativen Dezenniums betrachtet werden. Er war der ‹Zaunkönig› unter den Zaungästen. In «einsamen Schlachten» und Frankfurter Debatten hat er schon seine Welt erobert.[103] Zu Beginn des 19. Jahrhunderts betritt er sofort als ein Hauptdarsteller die philosophische Bühne.

V.

Hegels Jenaer Entdeckungsreise ins Wissen – Die Entstehung des Grundgedankens des absoluten Idealismus (1801–1807)

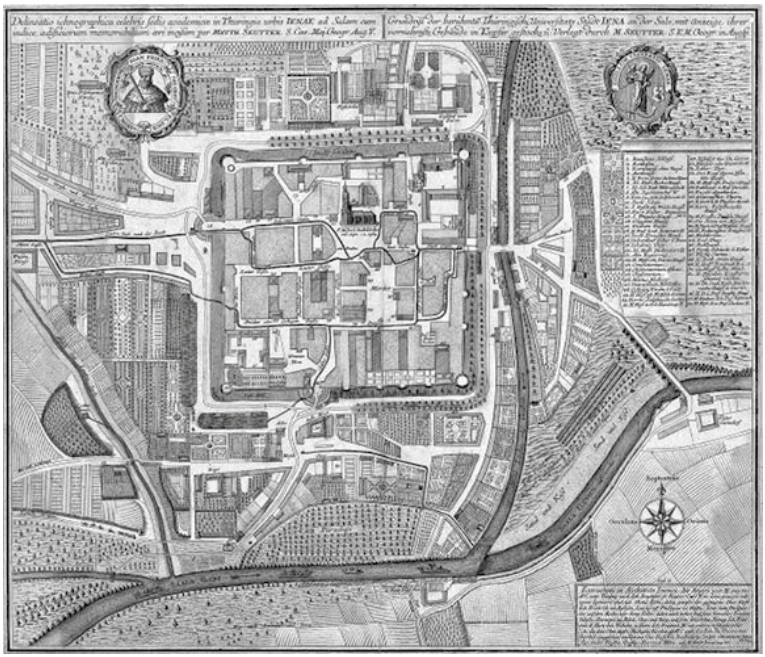
> Jena scheint wirklich im Reiche der Philosophie ungefähr die Rolle zu spielen, die die Hauptstädte im Reiche der Mode zu spielen pflegen. Immer fängt in der Provinz die neue Mode an getragen zu werden, wenn sie eben in der Hauptstadt durch die neueste verdrängt worden ist; und wenn in dem übrigen Deutschland eine neue Philosophie in die Zeit ihrer schönsten Blüthe tritt, hat eben eine neueste in Jena ihren Frühling angetreten.
>
> Karl Friedrich Forberg

Im thüringischen Jena legt Hegel den Grundstein für seinen Philosophiedom, das Fundament für seinen absoluten Idealismus der Freiheit. In dieser spannendsten und intellektuell entscheidenden Phase seines Denkweges entsteht der eine und einzigartige Grundgedanke mit bahnbrechender und nachhaltiger Wirkung – in Jena wird Hegel zu Hegel.

1. In der Hauptstadt der Philosophie

Mitte Januar 1801 trifft der 30-jährige Schwabe im thüringischen

Jena ein.[1] Der Ruhm der Saalestadt und ihrer Universität ließ Hegel nach eigener Auskunft keine andere Wahl für den Startort seiner akademischen Laufbahn. Er war fest entschlossen, sich in den ‹literarischen Saus› (Br I, 59) der damaligen Welthauptstadt der Philosophie zu stürzen. Manche der unzähligen Loblieder auf die kleine Universitätsstadt und ihre philosophische Genieperiode werden dem Neuankömmling bekannt gewesen sein. Das ‹närrische Nest› (Caroline Schlegel) galt als Magnet für die ersten Denker dieser Zeit, die Transzendentalphilosophie als ‹herrliche Sonne der Jenaischen Welt› (Henry Crabb Robinson). Mit Fichtes *Wissenschaftslehre* avancierte die *Alma Mater Jenensis*[2] 1794 zur Geburtsstätte einer bis heute das Denken prägenden Weltphilosophie, des Deutschen Idealismus als moderner Denkungsart der Freiheit. Fichte lieferte die Initialzündung für eine der kreativsten Perioden in der Geschichte der Philosophie ‹since the days of Plato› (Robinson). Man verglich diese Jahre mit der Blütezeit der altathenischen Philosophie und sprach vom Saale-Athen. In der antiken Metropole bildeten Sokrates, Perikles, Platon, Sophokles und Aristophanes die Giganten, in Jena spannt sich der Bogen von Reinhold und Schiller über Fichte, die Frühromantiker mit den Brüdern Schlegel und Novalis bis hin zu Schelling und Hegel. Das intellektuelle Fluidum Jenas zeichnete sich in den beiden letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts durch eine wohl einmalige Vielfalt und Dynamik in der Literatur, der Philosophie und den anderen Wissenschaften aus.[3] Während in Weimar jeder Stein klassisch war (Jean Paul), gab es in Jena ein Flair aus klassischen, romantischen und idealistischen Strömungen. Es entstand eine für die Neuzeit einzigartige Konstellation von philosophischen Gedanken und Entwürfen. Jena und Weimar repräsentierten ‹unser Neudeutsches Mekka und Medina›.[4]



Stadtplan von Jena (1758) mit Haus Auf dem alten Fechtboden unten ganz rechts innerhalb der Stadtmauer

Die kleine Stadt ‹in dem anmutigen Tale› war ‹der eigentliche Sitz der geistigen Bestrebungen in Deutschland› in einer ‹gärenden Zeit, in welcher in allen Richtungen alte Autoritäten schwanken› (Steffens). Nachdem Fichte 1794 das ‹erste System der Freiheit› konzipiert hatte, beginnt mit Hegels Jenaer Wirken ab 1801 und dem Zusammenwirken mit Schelling die zweite große Etappe der Jenaer Philosophie. Hegel wird dann 1807 mit der *Phänomenologie des Geistes* das Glanzlicht und zugleich den Abschluss dieser Sternstunde setzen, dem bedeutendsten Buch, das je in Jena verfasst wurde. Noch ahnte niemand, dass mit dem unbekannten 30-Jährigen einer die akademische Bühne betrat, der zum wirkungsmächtigsten Philosophen der Moderne aufsteigen und dafür hier die entscheidenden Theoreme entfalten wird.

1. Hegel als Paradiesvogel – Die Gartenwohnung

Seine landschaftliche Schönheit zeigt Jena mit dem Glitzern des frisch gefallenen Schnees auf den umgebenden Kalksteinbergen und auf den Bäumen des Klippsteinschen (Dietzelschen) Gartens. Der nach dem ehemaligen Universitätsgärtner Johann Dietrich Klippstein und dessen Schwiegersohn Dietzel benannte Garten lag in der Nähe der Vorstadtsiedlung Zweifelbach (‹Zwiefaltbach› hatte man zu der Gegend wegen der zwei Bachläufe der Leutra gesagt) und grenzte direkt an das Paradies, eine wunderschöne Parkanlage in der Saaleaue. Die beide Ufer des Flusses säumenden Alleen von Lindenbäumen waren beliebte Spazierwege. Im Gartenhaus unterhalb des Gasthofes Zur Goldenen Krone hatte vermutlich Schelling ein Zimmer für Hegel reserviert. Nach dem Baden in Neckar, Aare, Bieler See und Main konnte Hegel jetzt in der Saale schwimmen; das Paradies an der ‹Saale hellem Strande› war ein geschätzter Badeplatz. Und auf seinen Spaziergängen im Paradiespark konnte Hegel Goethe, dem Theologen Paulus oder den Brüdern Schlegel, dem Juristen Anton Friedrich Justus Thibaut, dem Verleger und Buchhändler Carl Friedrich Ernst Frommann oder den Freunden Niethammer und Schelling begegnen. Das Paradies und die Zweifelbäche – beides kann als Vorzeichen gesehen werden: Hegel entwickelt eine epochemachende Philosophie und wird im politischen wie akademischen Getriebe zerrieben. Er verfasst mit der *Phänomenologie* ein Schlüsselwerk der modernen Philosophie, muss jedoch als verarmter Privatdozent die *Salana* verlassen. Fichte war hinausgeworfen, Schelling durch üble Nachrede und böswillige Gerüchte zum Verlassen von Jena genötigt worden, für Hegel hatte man keine Anstellung gefunden – alles andere als ein Ruhmesblatt für die *Alma Mater Jenensis* und den Minister Goethe, der das Herzogtum Sachsen-Weimar repräsentierte. Einige kleingeistige Professoren und Feinde der neuen Philosophie, wie die beiden heute vergessenen Ordinarien der Philosophie Ulrich und Hennings, hatten dazu beigetragen. Auch wird der Freundesbund mit Schelling langsam zerbrechen. Die Jenaer Zeit wird sich für Hegel als zwiespältige Entdeckungsreise in ein zwiespältiges Paradies erweisen.



Klippsteinsches Gartenhaus – Hegels erste Wohnung in Jena, Zeichnung von Goethe

Im Gartenhaus logiert Hegel von Januar bis mindestens Juli, höchstens Oktober 1801; Schelling gibt am 4. Juli als Adresse an: «Dr. Hegel im Klipsteinischen Garten» (HBZ 39). Dort wohnt auch der Dichter und Übersetzer Johann Dietrich Gries.[5] An den Hausgarten grenzt der vom Universitätsgärtner Klippstein angelegte Baumgarten, der mit seinen in- und ausländischen Hölzern weit über die Grenzen Jenas hinaus bekannt ist.[6] Die Historienmalerin und Goethe-Porträtistin Louise Seidler schreibt über das ‹anmutig› gelegene Gartenhaus am Paradies, «einem schönen, mit alten Bäumen besetzten Platze an der Saale».[7] Lange war wohl noch ein Tisch aus Schieferstein erhalten, an welchem Karl Ludwig von Knebel und Goethe oft für ein Glas Burgunder zusammengesessen hatten. Das Gartenhaus besteht aus «fünf Stuben und eben so viel Kammern, einem geräumlichen Boden, einem Farbehause, […] einer Mandel nebst Zubehör, einem großen Baum- und Grasgarten, nebst daran befindlichen Ländereyen». Vom Häuschen aus eröffnet sich ein beeindruckendes Panorama – «auf dem weiten See der immer regen Wellen, der mich umgiebt», so Knebel später, «tanzen die brillantirten Fluten in bezaubernder Schönheit», und «[m]itten durch die noch grünende Flur schlängelte sich der himmelblaue Fluß».[8] In diesem paradiesischen Gartenhaus und im Schatten der Klippsteinschen Akazien im *Jardin philosophique* entstand in

den ersten Monaten des Jahres 1801 Hegels *Differenzschrift*, sein erstes eigenständige Buch.

2. ‹Auf dem alten Fechtboden› – Hegels zweite Wohnung

> Wenn man in dem heutigen Jena umherstreift, so entdeckt man bald an vielen Häusern viereckige kleine Steintafeln, die über den Thüren eingemauert sind; sie versetzen uns in eine Zeit dieser Stadt zurück, in welcher sie die regste Werkstätte deutscher Kunst und Wissenschaft war, denn wir lesen auf jenen bescheidenen Denksteinen die Namen der grossen Geister, die hier zwei Decennien hindurch, den tiefsten Schöpfungen der Phantasie und des Gedankens sich in glühendem Wetteifer widmeten. Hier in diesem Garten dichtete Schiller den Wallenstein; hier in diesem Gasthof «Zur Sonne» hatte Goethe sein Absteigequartier, […] in jenen Häusern wohnten […] Wilhelm von Humboldt, Reinhold, Fichte […]. In jenem grossen Zimmer des ersten Stocks eines Eckhauses schrieb Hegel die Phänomenologie des Geistes.
>
> Karl Rosenkranz

Spätestens im Herbst 1801 bezog Hegel ein neues Domizil, Auf dem alten Fechtboden (Abb. auf dem Vorsatzblatt vorn). Das Haus war seit dem 17. Jahrhundert als die Residenz der Familie Kreußler, einer Dynastie berühmter Fechtmeister der Universität, und später als das Biegleinsche Haus bekannt.[9] Die Wohnung befand sich in der südöstlichen Ecke des Stadtgrabens am Stadtmauerturm, am Platz Bey dem Fechtboden. Fichte hatte in unmittelbarer Nähe gelebt; seine Adresse hatte er mit «neben dem alten Fechtboden» angegeben.[10] Friedrich Schlegel und Dorothea Veit wohnten dort wohl seit Ende September 1800 bis zum Spätherbst 1801: «[i]m Hause der Hauptmannin Bieglein neben d[em] alten Fechtboden», und beschrieben die «freye Aussicht nach den Bergen hin; der lebhafte Graben immer voller Menschen; im Hause selbst, still und ruhig».[11] In einem Umkreis von weniger als 100 Metern liegen die Geburtsstätte des Deutschen Idealismus, das Haus, in dem Fichte seine

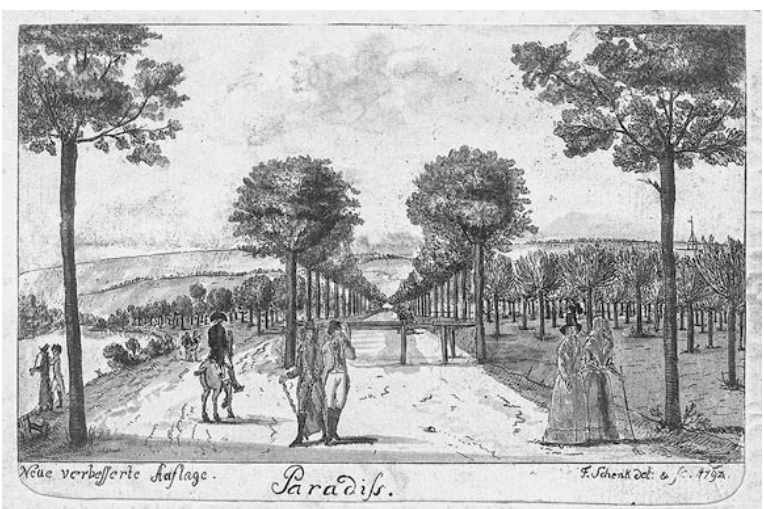
Wissenschaftslehre schrieb, und der Entstehungsort der *Phänomenologie des Geistes*. Innerhalb eines guten Jahrzehnts feierte man ‹den Honigmond der deutschen Philosophie, in welchen die böse Fee der Romantik hineinsang› (Nietzsche). Für einige Wochen könnten sich Hegel und Friedrich Schlegel als Hausnachbarn getroffen haben. Die Gespräche werden kaum ‹paradiesisch› verlaufen sein, zumal Hegel als enger Freund Schellings sich dem Spannungsfeld zwischen diesem und Schlegel kaum entziehen konnte. Mit dem romantischen Transzendentalpoeten Schlegel und dem Idealisten Hegel standen sich zwei versierte philosophische Fechtmeister gegenüber, die später eine lebenslange Fehde austragen sollten. Jedenfalls war das eine bislang unbeachtete, bemerkenswerte Nachbarschaft Auf dem alten Fechtboden.[12]

> Schlegel predigt gegen Hegel,
> Für den Teufel schieb' er Kegel
>
> Hegel spottet über Schlegel,
> Sagt, er schwatzt ohn' alle Regel.
>
> Schlegel spannt der Mystik Segel;
> Hegel faßt der Logik Flegel.
>
> Kommt, ihr Deutschen, Kind und Kegel,
> Von der Saar bis an den Pregel!
>
> Schaut, wie Schlegel kämpft mit Hegel!
> Schaut, wie Hegel kämpft mit Schlegel!
>
> August Wilhelm Schlegel: *Friedrich Schlegel und Hegel* (1827)[13]

In dieser Arena wird Hegel sein Denken entfalten und manche Streitsache mit seinen Widersachern ausfechten, mal mit feinem Florett, mal mit scharfem Säbel. Hier werden seine spektakulären Beiträge für das *Kritische Journal der Philosophie* von Schelling und Hegel, die *Jenaer Systementwürfe* und die *Phänomenologie des Geistes* geschrieben. Zunächst von den meisten Zeitgenossen in Jena und anderswo unbemerkt entsteht eine Weltphilosophie, der absolute Idealismus Hegels.

3. ‹Ein gemütlicher junger Mann voll guter Laune› –

Hegels Mitbewohner Gries gehört in den 1790er Jahren dem Fichte nahestehenden *Bund der freien Männer* an. Er verkehrt mit den Frühromantikern wie mit Goethe und Wieland, die seinen Übersetzungen von Torquato Tasso und Ludovico Ariosto hohe Achtung zollen. Schiller schätzte Gries' Literaturverständnis so sehr, dass er ihm sein *Wallenstein*-Manuskript zur Lektüre gab. Hegels Nachbar feierte die Jahrhundertwende beim Verleger Frommann[14] mit Friedrich Schlegel und Dorothea Veit, den anschließenden Neujahrstag mit Goethe, Schiller und Schelling in Weimar. Hegel beschreibt den Freund später als «das alte Denkzeichen von Jena» (Br I, 236). Zusammen reisen die beiden nach Schwarzburg in den Thüringer Wald,[15] am Goldstaub führenden Flüsschen Schwarza gelegen. Hegel erinnert sich später an diesen «Ausfluchtsort für Romantik und Empfindsamkeit»: «dies Thüringerwaldgebirg hat schöne Szenen!» (Br III, 119) Hegel saß oft am Teetisch in Gries' Stube, schaute aufs Paradies, Gries musizierte gern, man sprach über Mozarts *Figaro*, über Ariost und Dante, über Italien. Hegel verbesserte sein Italienisch und wurde vielleicht von Gries zu dem von Dante stammenden ersten Satz seiner ersten Vorlesung angeregt: «*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!*» – «Laß, der du eintrittst, alle Hoffnung fahren!»[16]



Paradiespark von Jena um 1790

Im Winter 1801 kann man auf der gefrorenen Saale Schlittschuh laufen. Hegel könnte eine Schlittenpartie mit einer von Goethe umschwärmten Dame der Jenaer Gesellschaft unternommen haben.[17] Es kommen zwei Kandidatinnen in Frage: Silvie von Ziegesar, die Tochter des Gothaschen Geheimrates von Ziegesar, der öfter auf seinem Gut Drackendorf bei Jena residiert.[18] Silvie ist mit Gries befreundet und lernt 1802 Goethe kennen. Noch wahrscheinlicher handelte es sich aber um die ganz junge Pflegetochter der Familie Frommann, Wilhelmine (Minchen) Herzlieb, die Hegel später als ‹Mademoiselle Minchen› oder als das ‹gute Minchen› grüßen läßt.[19] Jedenfalls hat Hegel die beiden bezaubernden jungen Damen schon vor Goethe gekannt und ist mit der einen oder anderen zum Schlittenfahren gegangen. 1804/05 versammeln sich im Hause Knebel alle zwei Wochen Hegel, Thomas Johann Seebeck, Gries, Niethammer und Thibaut zu einer Abendgesellschaft. Knebel schätzt Hegel außerordentlich als «scharfen und tiefen Denker» und teilt ihm mehrfach die fortbestehende vergnügte Erinnerung mit (Br I, 202) – der Philosoph habe den besten Eindruck beim Jenaer Lukrez-Übersetzer hinterlassen. Man trifft sich zu Hausmusik, Kaffee und Kartenspiel.[20] Auch sympathisiert Hegel sicherlich mit der republikanischen Position seines schwäbischen Landsmannes Knebel, etwa mit dessen Auffassungen, dass die gesunde Republik allen anderen Zuständen vorzuziehen, dass die Französische Revolution als Revolution der Menschheit anzusehen sei.[21]

Zum engeren Jenaer Freundeskreis Hegels zählen vor allem Schelling und Niethammer, weiterhin der Verleger und Buchhändler Carl Friedrich Ernst Frommann, zu dessen Familie ein besonders enger Kontakt entsteht,[22] sein späterer Rechtsbeistand, der Jurist und Universitätssyndicus Ludwig Christoph Ferdinand Asverus, dessen Sohn Gustav noch eine spannende Rolle in Hegels Vita spielen wird[23]; dazu der Theologe Paulus, die Naturforscher Seebeck und Franz Joseph Schelver. Der Neuankömmling wird zunächst als Freund von Schelling wahrgenommen. Hegel war in all diesen geselligen

Runden ein gerngesehener Gast, speziell auch bei den Abendgesellschaften bei den Familien Frommann, Knebel, Seebeck und Asverus (Br I, 89). Bei Seebecks treffen sich Goethe, Schiller, Johann Heinrich Voß, Gries, Ritter, Knebel, die Malerin Louise Seidler und auch Schelling und Hegel.[24] Im Hause Frommann wird Hegel Hausfreund, ist gern gesehener Gast am ‹Theetisch› der Familie und liest dort auch vor. Niethammer, den Hegel schon seit Tübinger Zeiten kennt, wird in Jena zu seinem besten Freund, eine Freundschaft, die ein Leben lang halten wird. Schellings Geliebte Caroline berichtet von einem ‹geistreichen Kränzchen› bei der Familie Asverus, mit Niethammer, Gottlieb Hufeland und dem Romantiker Johann Bernhard Vermehren.[25] Hegel sei äußerst munter und in voller Glorie aufgetreten und habe den Kavalier für die Damen gespielt (HBZ 51). Seit Herbst 1801 besteht auch ein erster guter Kontakt zu Goethe; man sieht sich im Theater in Weimar und bei Frommanns – «Göthe und Riemer, dann von selbst Hegel».[26]

Eine bemerkenswerter Charakterzug Hegels war sein offener Umgang mit den Kindern seiner Freunde. Bei Frommanns spielte Hegel oft das aus Spanien stammende Kartenspiel L'Hombre mit dem Hausherrn.[27] Dessen Frau Johanna hält fest: «Mit den Kindern war er [Hegel] äußerst freundlich.»[28] Sohn Friedrich Johannes, im Familien- und Freundeskreis Fritz genannt, verstand sich später scherzhaft als erster Schüler des Philosophen, der ihn auf die Knie nahm und lateinische Deklinationen abfragte.[29] 1814 lässt Hegel den Gymnasiasten Fritz grüßen, ebenso die Tochter Alwine Frommann und die Pflegetochter Minchen Herzlieb (Br II, 36). Über das Frommansche Haus entstand auch die Bekanntschaft mit Robert und Wilhelm Wesselhöft, zwei Söhnen des Buchdruckers Johann Carl Wesselhöft, des Schwagers von Frommann.[30] Zusammen mit Gries und dem romantischen Physiker Johann Wilhelm Ritter[31] war Hegel Taufpate von Seebecks Sohn Adolph, während umgekehrt Seebeck und Niethammer Paten bei Hegels Sohn Immanuel waren. Seebecks Tochter Sidonie berichtet über die Philosophen Schelling und Hegel, dass sie «uns am Christfest unsere Puppen versteckten».[32] Eine besondere Beziehung entwickelte sich mit Seebecks Sohn Moritz, dem späteren

verdienstvollen Kurator der Universität Jena. Moritz Seebeck besuchte zusammen mit seinem Bruder August in Nürnberg das Gymnasium, an dem Hegel lehrte. Die Schulzeit und das anschließende Studium beim Philosophen in Berlin prägten Seebecks Weltsicht nachhaltig; er wurde zu einem begeisterten Anhänger der Hegelschen Philosophie.[33]

Im Weimarer Hoftheater besucht Hegel die Aufführung von Lessings *Nathan*, von Schillers *Wallenstein*,[34] *Wilhelm Tell* und wahrscheinlich auch die Uraufführung der *Braut von Messina*. Er sieht sich die Weimarer Kunstausstellung 1803 an, unternimmt mit Goethe und Schelling einen Ausflug nach Lauchstädt,[35] trifft sich mit Niethammer zum Köstritzer Schwarzbier im Gelben Engel oder zum englischen Bier im Universitätsgasthaus Zur Rose. Im Hartungschen Kaffeehaus, welches Kaffee aus Martinique und der Levante anbietet, konnten Hegel und Jean Paul spielen und sich den Thüringer Kuchen munden lassen; der Dichter hielt das königliche Spiel, Kaffee und Philosophie für seine drei Lebenselixiere. Eine große Anziehung übten die in der malerischen Umgebung von Jena gelegenen Dörfer aus. Beim Ziegenhainer etwa, einem beliebten Ausflugslokal, stärkte Hegel sich mit Wildbraten, Thüringer Klößen und Weißbier – und mit einer wirksamen Waffe gegen die intellektuell zahnlosen, aber institutionell mächtigen Gegner, mit dem dort erhältlichen Wander- und Fechtstock aus hartem Wildkirschholz, dem berühmten Ziegenhainer. Im Dörfchen Kunitz waren die legendären Kunitzer Eierkuchen, in der Triesnitz von Winzerla Wein zu genießen. Für Hegels häuslichen Weinvorrat sorgte die Weinhandlung der Brüder Ramann aus Erfurt, die auch Goethe, Schelling, die Brüder Schlegel und Seebeck belieferte. Der Philosoph orderte beachtliche Mengen vom teuren französischen Rot- (Pontak, Medoc) und Weißwein,[36] aber auch vorzügliche Weine aus Ofen, dem Umland des heutigen Budapest, und das ausgezeichnete Erlauer Stierblut.

Mit ausländischen Gästen der Universität pflegt Hegel besten Umgang: Schweizer, Norweger, Ungarn, Griechen, französische Emigranten, Engländer, livländische Studenten etc.[37] – Jena ‹war eine kleine Welt›. Der an dem von Schelling und Hegel geleiteten Conversatorium teilnehmende Schweizer Ignaz Paul

Vital Troxler schrieb mit Begeisterung über das Jenaer Universitätsleben: Im Grunde gab es «nur eine Fakultät, deren gemeinsame Basis Philosophie» war (HBZ 42). Der Privatdozent Hegel trifft sich mit den beiden norwegischen Gelehrten Henrik Steffens[38] und Jacob Nicolai Möller sowie den Ungarn Karl Georg Rumy und Ludwig Schedius.[39] Deren Landsmann Janos Dianovsky berichtet, dass in Jena die transzendentalen Idealisten in hohem Ansehen stehen, besonders Schelling und Hegel. Es sei gar Mode geworden, vom ‹Absoluten und der In-Eins-Bildung des Endlichen und Unendlichen im Endlichen zu sprechen›.[40] Der Brite Crabb Robinson bringt Hegel einen Empfehlungsbrief von dessen Frankfurter Freunden Jacob Friedrich Leonhardi und Jung.[41] Vielleicht war Hegel mit Robinson auch zum Volksfest in Blankenhain – der Engländer aß dort ‹with singular delight Klös with Quetschen›. Einer der ersten Jenaer Schüler ist Peter Gabriel van Ghert, der mit Hegel in enger Freundschaft ein Leben lang verbunden bleiben und der die Philosophie des deutschen Freundes in seiner niederländischen Heimat bekannt machen wird.[42] Freundschaftlich ist auch die Beziehung zum dänischen Dichter Adam Oehlenschläger. Hegel hört mit ihm zusammen im Mai 1806 Rezitationen Goethes im Frommannschen Haus.[43] Der dänische Gast überliefert typische Charakterzüge Hegels: Es freue ihn, den ernsten Philosophen in dem Zustand der unbändigen Lachlust zu sehen; Hegel sei ‹lustig und gutherzig›. Oehlenschläger bewundert Hegels Tiefsinn und fühlt sich von ihm in seiner Meinung und seinem Denken, obwohl er kein Theoretiker sei, geachtet. Mit Hegel und dessen Freunden Knebel, Seebeck und Schelver spaziert Oehlenschläger 1806 zum Jenaer Berg Jenzig. Auf dem Rückweg stillen sie ihren Durst an einem Bach mittels Grashalmen: ‹So saugen Helden, Philosophen und Dichter Erquickung durch das kleine Saugerohr des Lebens, und vergessen nicht die Augenblicke, wo sie es brüderlich miteinander taten› (HBZ 72).

2. Die Revolution im Ideensystem – Die erste Jenaer Phase

> Stellen sie sich vor, *realisieren* Sie, wie die Engländer sagen –, was die Universität Jena in den Jahren 1790–1825 bedeutete. Haben Sie gehört, mein Freund? Jena! Jena! Ich habe diesen Namen nie hören können ohne einen Schauer der Ehrfurcht. Das Jena dieser Zeit bedeutet einen unerhörten Reichtum an den edelsten geistigen Anregungen.
>
> José Ortega y Gasset

Hegels Start in Jena erfolgte nicht von der Pole-Position, sondern von weit hinten im akademischen Feld. Er war philosophisch ein Nobody, ein schwäbischer Hauslehrer ohne Publikationen und ohne Namen. Bestenfalls wurde er zunächst als Freund von Schelling wahrgenommen; Reinhold nennt ihn gar den Schildknappen Schellings. Aber Hegel hatte seinem jüngeren Freund gegenüber «nie das Gefühl einer eigentlichen Schülerschaft».[44] Er bezeichnet die Äußerung, dass Schelling sich «einen rüstigen Vorfechter aus seinem Vaterlande nach Jena» geholt habe, als Lüge (GW 4, 190) und gerät sofort in die nicht immer mit feiner Klinge geführten Richtungskämpfe; die nicht ungefährlichen Vorwürfe lauten Obskurantismus, Atheismus, Jakobinismus und Spinozismus. So ist die Rezeption ambivalent. Das babylonische Stimmengewirr der Interpretationen seiner Werke wird ihn sein ganzes Leben begleiten und prägt die Wirkungsgeschichte seiner Philosophie.

Er muss sich an das spiegelglatte Parkett der Jenaer Bühne erst gewöhnen. Die ‹von Philosophie triefenden Lektionskataloge der Universität› zeigen eine «Musterkarte der mannigfaltigsten Standpuncte, von der dogmatisch Wolf'schen an bis zu den romantischen Improvisationen der Naturphilosophie» (Ros 147). Die beiden institutionell mächtigen Ordinarien der Philosophie, die wolffianischen Populärphilosophen Ulrich und Hennings, gelten um 1800 als Dinosaurier aus vorkantischen Zeiten, die seit Jahren keinen Beitrag mehr zur philosophischen Debatte geleistet haben. Ulrich erklärt mit Blick auf Reinhold offen seine Feindschaft gegen alle Kantianer. Daraus erwuchsen erhebliche Spannungen zwischen den Ordinarien und den Newcomern.[45] Der renommierte Jura-Professor und Hegel-Vertraute Thibaut – er hatte bei Kant und Reinhold gehört – prangerte in

ungeschminkter Form die ‹Langsamkeit und Ängstlichkeit in allen akademischen Angelegenheiten› an, den ‹platten und schlechthin eigennützigen Geist der meisten Professoren›, denen ‹wahrhaft wissenschaftlicher Eifer› fehle.[46] Hegel konkurriert in seinem ersten Lehrsemester im Winter 1801/02 sogleich mit den beiden Ordinarien, die gleichzeitig über Logik und Metaphysik lasen.[47] Den größten Zuspruch finden die Vorlesungen Schellings (System der Philosophie, Naturphilosophie, Ästhetik), Niethammer lehrt Moralphilosophie nach Fichtes Sittenlehre, Johann Friedrich Ernst Kirsten den ‹neueren› Skeptizismus à la Schulze. Dazu gibt es Kurse vom Transzendentalphilosophen Johann Baptist Schad sowie von Wilhelm Gottlieb Tennemann, Karl Christian Friedrich Krause und Fries. An Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie nimmt Hegel wohl seit Januar 1801 als Hörer teil.[48] Das Verbindende in diesem innovativen Klima war die Debatte um die Transzendental- und die neue Identitätsphilosophie. Der neuralgische Punkt ist nach 1800 die diffizile Beziehung zwischen den Philosophien Fichtes und Schellings. Hegel wagt sich in das Epizentrum des intellektuellen Bebens und sticht in ein Wespennest. Für das Eingreifen in diese Debatte war er bestens gerüstet, was 1801 sein spektakulärer Erstling, die *Differenzschrift – Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* – und die Habilitation – Thesen und *De orbitis Planetarum* – zeigen. Hegel sucht neue Wege in der ‹Revolution im Ideensystem›, die Kernpunkte werden benannt und die Problemfelder abgesteckt. Ecksteine für das eigene Denkgebäude werden sichtbar.

1. Das ‹Buch eines sehr vorzüglichen Kopfes› – Die *Differenzschrift*

Hegel war «ein Mann jener Gattung von Menschen, welche Napoleon *carrés par la base* nannte». Wie Aristophanes erst lange im Stillen übte, bevor er sich öffentlich mit seiner erhabenen Kunst zeigte, so verbarg Hegel «die unreiferen Studien der Jugend». Das «große Schauspiel […] der Selbstbeherrschung»[49] war an den Punkt gekommen, «wo der

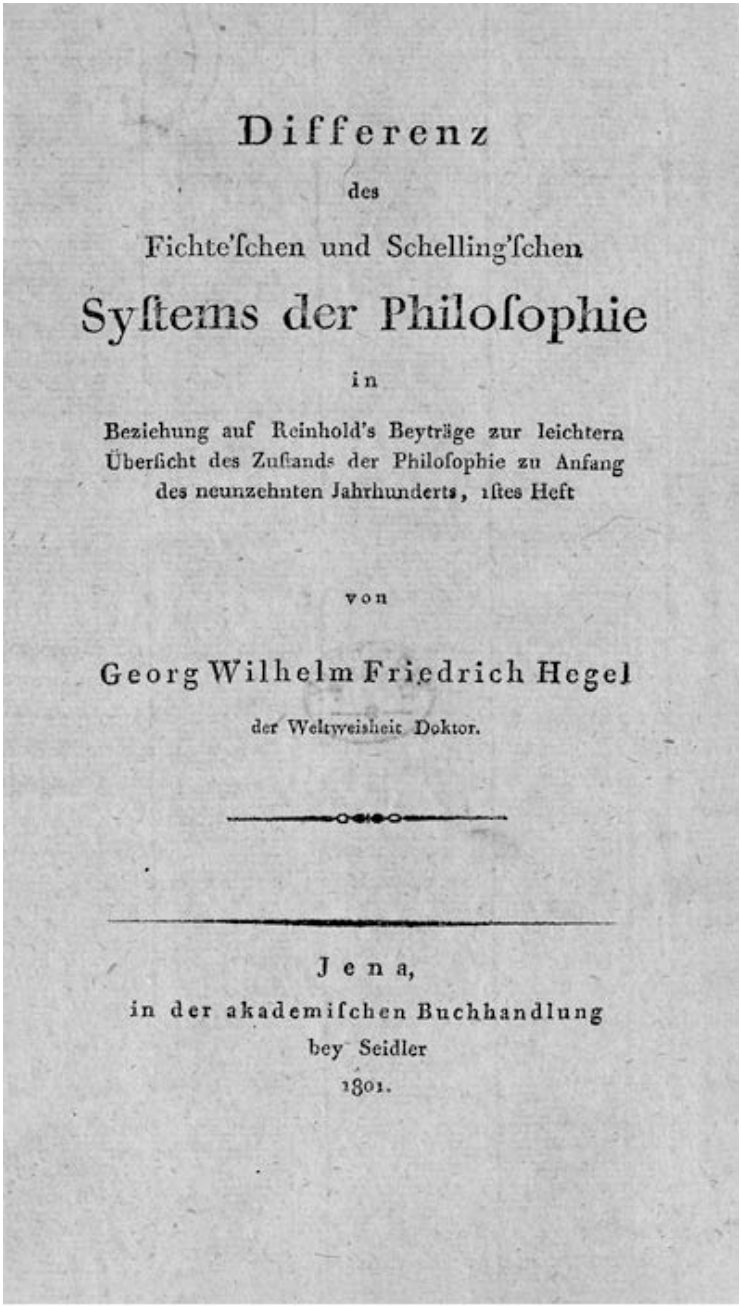
in einsamer Höhe entsprungene, durch Klippen und Felsen sich mühsam Bahn brechende Fluß in den großen, dem Ocean zufließenden Strom einmündet».[50] Mit seiner fulminanten Premiere auf der philosophischen Bühne mausert sich Hegel blitzartig zu einem Hauptdarsteller.[51] Gedruckt wurde die Schrift in der akademischen Buchhandlung von Hieronymus Wilhelm Christian Seidler, die sich im Krauseschen Haus am Jenaer Markt (heute Markt 19) befand.[52] Am 3. Oktober 1801 berichtet Schelling an Fichte, dass «dieser Tage ein Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf» erscheine. An diese Ankündigung der ersten philosophischen Veröffentlichung seines Freundes schließt sich die Entschuldigung an, dass er an dieser Abhandlung ‹keinen Anteil hatte und diese auch nicht verhindern konnte›.[53] Innerhalb des mit Hegels Eintritt sich formierenden Dreigestirns des Deutschen Idealismus zeigen sich essentielle Unterschiede. Mit einer raffinierten literarischen Strategie suggeriert Hegel eine Verteidigung von Schellings identitätsphilosophischen Auffassungen – die *Differenzschrift* sei «Schellingscher als Schelling» (Haym) – und markiert in einer Zeit, in der Fichte und Schelling noch Gemeinsamkeiten sehen, die Differenzen zwischen beiden Denkern, zugleich macht er implizit auch auf den Mangel in Schellings Denken aufmerksam, «daß das Absolute nur erst als *Differenzpunkt* des Ob- und Subjectiven bestimmt sei» (Ros 149 f.). Die Kritik des Absoluten als bloße Nacht (in der alle Kühe grau sind) kündigt sich bereits an. Hegel befindet sich auf Augenhöhe mit seinen beiden Kollegen, knüpft an Schellings Identitätsgedanken an und geht über dessen Ansatz hinaus. Er «hat im entscheidenden Augenblick Schelling geholfen, der sich sozusagen im toten Winkel befand, Implikationen der Natur- und Transzendentalphilosophie zu erörtern».[54]



Das Krausesche Haus am Markt: an der Schmalseite links das zweite Haus (um 1800)

Schelling sieht noch immer große Übereinstimmungen mit Fichtes System, obschon er bereits im November 1800 den Gegensatz zwischen Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie herausstellt – die reine Wissenschaftslehre sei ‹noch nicht die Philosophie selbst›.[55] Eine Umformulierung dieser Briefstelle findet sich in der *Differenzschrift*: Der absolute Akt der freien Selbsttätigkeit sei Bedingung des philosophischen Wissens, aber noch nicht die Philosophie selbst. Die harte Replik Fichtes auf Schelling, die er just zur Ankunft Hegels im Januar 1801 dem Jenaer Philosophiedozenten Schad übermittelt, zeigt die gigantische theoretische Herausforderung an, vor welcher Hegel steht: Schellings Identitätsgedanke, so Fichte, sei ein ‹neuer Spinozismus, welcher das Absolute unter quantitativen Formen fasse, wie Spinoza und aller Dogmatismus› – die Keule des Spinozismus- und Dogmatismusverdikts.[56] Hegel trifft mit seiner Skizzierung der Trennlinien zwischen Fichte und Schelling ins Mark der philosophischen Konstellation. Ihm geht es um die ‹Aufhebung› – Bewahrung, Überwindung und Höherhebung – der Transzendentalphilosophie in einen *identitätsphilosophischen* oder *absoluten Idealismus*. Die *Differenzschrift* nimmt eine genaue Einschätzung der kantischen und nachkantischen Philosophie in Hinsicht auf den jeweiligen Beitrag zur Revolution im Ideensystem vor. Sie fragt nach der Differenz in einem

Indifferenzkonzept, der Nichtidentität in der Identität und zielt auf einen neuen Monismus.



Differenz

des

Fichte'ſchen und Schelling'ſchen

Syſtems der Philoſophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Überſicht des Zuſtands der Philoſophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1ſtes Heft

von

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

der Weltweisheit Doktor.

Jena,

in der akademiſchen Buchhandlung

bey Seidler

1801.

Titelblatt der *Differenzschrift* – Hegels erster philosophischer Publikation

Eine tiefgründige, aber bis heute kaum beachtete Rezension verfasst der ehemalige Fichte-Schüler Schad.[57] Dieser lobt die «höchst scharfsinnigen und originellsten Gedanken». Die meisterhafte Abhandlung rechnet er zu den ‹äußerst seltenen Produkten der Philosophie, die den ‹echten Geist der Wissenschaftlichkeit befördern›. In Ansehung des herrschenden Zeitgeistes sei diese Schrift von ‹äußerster Wichtigkeit›.[58]

2. Der neue Monismus

Schad zufolge bestimme Hegel ‹die Idee eines absoluten Ganzen› auf originelle Weise: das Eins und Alles als absolute Tätigkeit. Das absolute Identitätssystem gilt als ein und dieselbe Wissenschaft des Absoluten, die sich in zwei Formen darstellt, der der Natur und der des Geistes. Im Absoluten drückt sich der ‹gemeinschaftliche Wendepunkt von Natur und Ichheit und zugleich der Gleichgewichtspunkt beider aus›. Natur und Freiheit stehen nicht ‹ausschlüssig› zueinander, Tätigkeit und Sein sind absolut identisch zu setzen. Sie müssen nicht aus-schließend, nicht als Aus-Schluss (Trennung), sondern als Zusammen-Schluss (inklusiv) gedacht werden. Das Absolute könne laut Schad ‹nicht bloß postuliert› werden; zu zeigen ist, wie das als entgegengesetztes Erscheinende an sich Eins ist sowie umgekehrt, ‹wie das, was an sich Eins ist, notwendig als entgegengesetzt erscheint›. Hegels Gedanke der doppelten Beziehung zwischen Endlichem und Absolutem taucht hier auf: Das Endliche, Bestimmte hat ein ‹gedoppeltes Leben› im Absoluten als Idee und zugleich als selbständiges Bestimmtes.[59] Das Absolute steht ebenfalls in zweifacher Relation zum Endlichen, der des Konstituierens und der des Vernichtens, der des Setzens und der des Negierens in einem. Auf dieser Grundlage entfaltet Hegel in den Jenaer Jahren eine neue Begriffs- und Systemform des Monismus.[60]

Das Ziel liegt in der Aufhebung der Entgegensetzung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen Bestimmtem und Unbestimmtem, in der ‹echten Synthese› der Unbestimmtheit und

Bestimmtheit, keinesfalls in einer bloßen Wechselbestimmung, sondern in der Einheit von objektiver Welt und Freiheit. Der Übergang von reiner Unendlichkeit zur Endlichkeit, von reiner Unbestimmtheit zur Bestimmtheit ist logisch stringent nicht denkbar. Ausgeschlossen sind sowohl ein (neuplatonisches) Heraus-Gehen vom Unendlichen zum Endlichen als auch ein (empiristisches) Hinein-Gehen des Endlichen ins Unendliche. Beide Momente sind zugleich gesetzt, nur in dieser Vereinigung haben sie ihre Legitimation. Sofern die Reflexion eine Unendlichkeit fordert, so «setzt sie das Vergangne ohne Anfang, das Künftige ohne Ende – und so entstehen zwei sog. Unendlichkeiten».[61] Im Satz der reinen Identität, in der bloßen Unbestimmtheit – so ein schon in der *Differenzschrift* formulierter Zentralgedanke – wird von aller Bestimmtheit, von jeglicher Ungleichheit (Differenz, Zweiheit, Vielheit) abstrahiert, aber gerade dieses Absehen von der Bestimmtheit enthält selbst logisch notwendig Ungleichheit und Differenz. Die vermeintlich reine Unbestimmtheit ist selbst eine erste wenn auch minimale Bestimmtheit. Dieser Gedanke ist für Hegels weitere Philosophie entscheidend.

Die Vernunft repräsentiert die Einheit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von Idealität und Realität. Der Realismus, der die Objektivität absolut setzt, die Welt als objektive Gegebenheit unabhängig von der Subjektivität annimmt, wie auch der subjektive Idealismus, welcher die reine Subjektivität absolut setzt, der die Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz lehrt, erheben jeweils ein einseitiges Prinzip zum Absoluten und entsprechen damit dem Dogmatismus. Im dogmatischen Realismus (Objektivismus) kann das Subjektive nur als Akzidenz auftreten, Freiheit somit nicht zureichend gedacht werden – eine theoretische ‹Misshandlung› der Freiheit. Im dogmatischen subjektiv-idealistischen Konstruktionismus (Subjektivismus) sinkt die Objektivität, die Natur zur bloßen Akzidenz herab – die theoretische Herabsetzung der Natur. Die Vernunft, ein Ideelles, ein Wissen, kann nicht nur subjektive Konstruktionsleistung des Ich ohne objektiven Gehalt sein, ebenso wenig die passive Aufnahme eines vermeintlich unmittelbar Gegebenen. In letztgenannter Sicht gilt das Absolute

als schon für sich selbst zu einem Wahren ‹zubereitet›; das Subjekt muss nur noch den Mund aufsperren, die Früchte fallen durch sich selbst gekaut hinein. Sowohl die Lehre von einer leeren Einheit, die dem *horror vacui* nicht entrinnen kann, als auch die einer Zweiheit (Nichtidentität), die den Einheitsgedanken mitschleppen muss, führen in ihrer jeweiligen Einseitigkeit ins ‹schlechte philosophische Utopia›. Hegel geht es um eine tätig-lebendige Vernunft, ihre freie dynamische Selbstbestimmung. Diese sein philosophisches Denken ab jetzt bestimmende Ambition ist zu Beginn der Jenaer Zeit noch nicht zureichend formuliert.

Schad zufolge wird die Vernunft verständig und der Verstand vernünftig. Die Unterscheidung zweier Denkparadigmen, Verstand und Vernunft, sowie das Theorem von der Aufhebung des Verstandes in der Vernunft prägen die Denkungsart Hegels, in der zwischen Verstandeserkenntnis und Vernunfterkenntnis, die Spekulation genannt wird, unterschieden ist. Die Aufhebung beinhaltet das *negare* als Überwinden der Einseitigkeit des Verstandes, das *conservare* als Bewahren und Integrieren von Differenz oder Nichtidentität sowie das *elevare* als ein vom höheren Standpunkt aus erfolgendes denkendes, begreifendes Prüfen und Untersuchen, im Blick auf das, was der Verstand nicht sehen kann, was für ihn paradox erscheinen muss.[62] Das Grundmuster des Verstandes bildet die Nichtidentität, die Fixierung der Entzweiung bzw. der Zweiheit, die Logik des Dualismus. Eine Seite einer Entgegensetzung erhebt die Verstandes- oder Reflexionsphilosophie dogmatisch zum Absoluten, entweder das Endliche, Bestimmte, Begrenzte oder das Unendliche, Unbedingte, das aber dem Endlichen entgegengesetzt wird und so ein Endliches darstellt. Einmal übergeht der Verstand die Einheit und Indifferenz, das andere Mal Zweiheit und Differenz. Die Dualismen von Subjekt und Objekt, von Intelligiblem und Sinnlichem, von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von objektiver Gegebenheit und Freiheit bleiben «unvereinigt neben einander» (GW 4, 17). Im Reich des Verstandes vermag keine haltbare, logisch schlüssige Brücke zwischen beiden Ufern gebaut werden. Als höchstes Formelles kann der Verstand die Fixierung von Satz und Gegensatz, die

Antinomie, erreichen.

Die Vernunft vereint die Entgegensetzungen des Verstandes, sie setzt beide zugleich und überwindet beide als einseitige. Es erfolgt die Aufhebung des Dualismus, der reinen Nichtidentität, mittels des Setzens der Entzweiung ins Absolute, verstanden als vollständige Einheit von Subjekt und Objekt. Der Verstand wandelt sich zum integralen, immanenten Moment der Vernunft. Ein solches Absolutes, das Hegel teilweise noch als «Leben» beschreibt, repräsentiert jedoch schon im Sinne der denkenden Idee des Aristoteles die höchste Lebendigkeit. Fichte habe mit dem ‹reinen Denken seiner selbst› das echte Prinzip der Vernunftbestimmung kühn ausgesprochen und damit die Philosophie in die Freiheit und auf den Standpunkt des Absoluten erhoben. Das Denken gilt als freie Selbsttätigkeit, das Absolute als Selbstbestimmung der Vernunft. In Anlehnung an Fichte und Schelling verwendet Hegel für die Vernunfterkenntnis noch den Terminus intellektuelle Anschauung im Sinne der Vereinigung von Reflexion und Anschauung. Dieser Begriffsgebrauch ist jedoch nicht mehr kohärent mit der vorgelegten Charakteristik der Spekulation als Vernunfterkenntnis, ist unscharf. Die theoretisch angemessene Fassung der anvisierten anderen, höheren, vollständigen Identität bleibt 1801 noch offen, aber es deutet sich schon an, dass der Ausdruck intellektuelle Anschauung bei Hegel künftig keine Rolle mehr spielen wird.

3. Gegen die ‹krankhafte Manier des Postulierens› – Philosophie als Wissenschaft

Laut Schad argumentiere Hegel in der *Differenzschrift* gegen das widersinnige Geschwätz von einer Begründung der Philosophie durch Glauben, Gewissen, Moralität. Der Abschnitt *Mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philosophieren vorkommen* enthält in ironischer Anspielung auf Heinse den ernüchternden wie selbstbewussten Befund, dass die glückseligen Inseln der Philosophie nur Trümmer gescheiterter Schiffe und seeuntüchtige Kähne bergen. Hegel bekräftigt den Anspruch der Philosophie auf strenge Wissenschaft, erhebt die Forderung des Beweisens und

bezieht sich dabei auf Aristoteles und Fichte.[63] Ein durch konsequente Prüfung gesichertes Wissen, die Ableitung bzw. Deduktion der Denkbestimmungen in ihrer logischen Notwendigkeit seien erforderlich. Hegel insistiert hinsichtlich der Systemform auf die Fichtesche *Wissenschaftslehre*, worin sich der ‹echte Idealismus in reiner und strenger Form› (GW 4, 5) ausdrücke, auf die logische Ableitung der Kategorien. Das ist gegen ein fragmentarisches oder rhapsodisches Philosophieren gerichtet, gegen eine Poetisierung oder Ästhetisierung der Philosophie, vor allem in Gestalt der frühromantischen Transzendentalpoesie, gegen eine Proklamierung der Kunst zum höchsten Organon.[64] In diesem Votum für eine strenge Wissenschaftlichkeit liegt die Verabschiedung der Ausdrucksform Hölderlins. Philosophie vermag ihre Aufgabe nur als Arbeit des Begreifens (Aristoteles), nur ‹durch gerechtfertigte Begriffe› und ‹scharfe Beweise› (Kant) zu erfüllen und muss ganz im Sinne Fichtes als ein logisch kohärentes System von Begriffen auftreten.[65]

Einige Gedankengänge der *Differenzschrift* können als eine Reaktion auf den von Niethammer verfassten Aufsatz *Von den Ansprüchen des gesunden Verstandes an die Philosophie*[66] gelesen werden. Diese Abhandlung, die als Eröffnungsaufsatz des berühmten Niethammer-Fichteschen *Journals* 1795 erschien, hat zwei Schwerpunkte, die fast gleichlautend als Titel zweier aufeinanderfolgender Abschnitte in der *Differenzschrift* wiederkehren: *Gesunder Menschenverstand* und *Philosophie aus oberstem Grundsatz*. Der Abschnitt *Postulate der Vernunft* bezieht sich auf Niethammer wie auf Reinholds Philosophieren aus einem ersten Grundsatz. Hegel positioniert sich damit in der theoretisch brisanten Debatte um den Anfang der Philosophie zu Fichte, Jacobi und Schelling. Die Konzipierung eines Anfangs der Philosophie verlange eine wissenschaftliche Klärung, nicht das Ausweichen auf andere Instanzen außerhalb des begrifflichen Wissens á la Jacobi. Bereits 1794 formulierte Niethammer die Überzeugung von der «Entbehrlichkeit eines höchsten und Einzigen Grundsazes alles Wissens». Ein Satz, «was immer für einer es sei», könne «schwerlich jemals ein solches Fundament für das ganze Gebäude abgeben», obschon die Anstrengungen,

einen Schlussstein des ganzen Gewölbes oder ein Grundstein des ganzen Gebäudes zu finden, wohl sehr wichtig seien.[67] Niethammers Feststellung, dass man innerhalb des alten Paradigmas, des ‹Spiels› der Reflexion, dem Skeptiker nicht entkommen könne, dass also eine andere Legitimation von Wissen erforderlich sei, die nur ‹jenseits der Reflexion› erfolgen könne, nimmt Hegel auf. Die Crux liegt in der Art und Weise der Überwindung der Reflexion. Das Insistieren sowohl auf den reflexiven Verstand als auch auf ein unmittelbares erstes Prinzip verfehlten das Gebot der wissenschaftlichen Legitimation. Im ersten Fall erfolge der skeptische Einwand des unendlichen Begründungsregresses, im zweiten der des Ausgehens von einer bloßen, unbeweisbaren Hypothese. Beide Denkmuster befänden sich auf dem Holzweg: Reinhold verharre im Reflexionsdilemma, im formellen Begründen, Jacobi leugne die Möglichkeit des begreifenden Wissens des Wahren.[68]

Im Kern geht es um den Grundstein des Philosophierens, dessen Bestimmung durch eine breite Palette von unbegründeten Voraussetzungen erfolgt. Zumeist treten die Dogmen im Gewand von Postulaten hervor, in denen die Forderung des Beweisens entfällt, und als letzte Instanzen werden Annahmen, Offenbarungen und leere Versicherungen feilgeboten; Postulate stellen ‹aus Imperativen abgeleitete Sätze dar und taugen somit nicht als Fundament des Wissens› (Friedrich Schlegel).[69] Im Angebot befinden sich weiterhin Glaubensartikel der praktischen Vernunft bzw. ‹unerklärliche rein moralische Interessen der Vernunft›, der Jacobische Todessprung in den Glauben, höchste Fakten des Bewusstseins oder ‹angeborene› Bewusstseinstatsachen. Unterstellt wird ein Etwas vor aller Reflexion, ein von jeglicher Handlung des Geistes Unabhängiges, einfach Vorhandenes, Unwillkürlichkeit und Unmittelbarkeit, Gegebensein und Unveränderlichkeit – Variationen des Mythos des Gegebenen. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der als «dem Letzten und Höchsten des Bewußtseyns so viel gesprochen worden ist, ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtseyn der Entgegensetzung begleitet ist» (GW 4, 21). Ein ungeprüftes Annehmen, ein pures Versichern kann kein Fundament der

Philosophie bilden, weil die kritische Prüfung suspendiert bleibt. Das bloße Annehmen der Unmittelbarkeit bleibt eine Erschleichung, die einem *salto mortale* in den Glauben oder der Berufung auf ein Orakel entspricht. In der lobenswerten Absicht, das alte Paradigma der Reflexion zu überwinden, verlegt man das Begründen des Anfangs einfach ‹vor die Tore der Philosophie› und gibt so an einem entscheidenden Punkt das Rechtfertigen preis.[70] Der versuchte Überstieg mittels des Gefühls oder des Jacobischen Glaubens als unmittelbarer Gewissheit gleiche, so Friedrich Schlegel, «Don Quixotes Luftreise auf dem hölzernen Pferde».[71] Falls Gefühl, Glauben, Meinen und Fürwahrhalten die Grundpfeiler der Philosophie sein sollten, erkläre die Philosophie bereits zu Beginn ihr Scheitern. Was sonst der Tod der Philosophie sei, das ohne Begründung auftretende Versichern und Fürwahrhalten, werde nunmehr zum höchsten Punkt erhoben.

Auch die Sphinx Transzendentalphilosophie begibt sich mit der Behauptung der reinen Identität und des nur formalen Absoluten auf die ‹morsche Brücke von Postulaten› (Schad), die Hegel zum Einsturz zu bringen versuche. Fichtes «Anstoß» lasse «sich als Faktum nicht aus dem Ich ableiten», somit verstoße er gegen das eigene methodische Prinzip der Deduktion. Statt «Ich gleich Ich» gelte das Postulat «Ich soll gleich Ich sein», eine Forderung der Vereinigung, die aber nicht geschehen kann. Die Erfüllung der absoluten Identität wird nur postuliert, aber im System nicht hergeleitet (GW 4, 40). In der *Troxler-Nachschrift* von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik (1801/02) steht: Fichtes Grundprinzip bleibt «immer nur Postulat», weil er die Identität «nur durch vorausgesetzte Tätigkeiten konstruieren will».[72] Die Manier des Postulierens führe zu einer neuen Form des Dogmatismus, dem der Subjektivität. Auch ein solches Absolutes kann nicht unbewiesen angenommen werden. Es sei zu zeigen, wie das, was entgegengesetzt erscheint, an sich Eins ist, und wie das, was an sich Eins ist, notwendig als entgegengesetzt erscheint. Die beiden Seiten stünden unverbunden nebeneinander, die Einheit sei bloß Versicherung, kein Wissen. Mit dem Credo des Pyrrhonikers Montaigne begibt sich Hegel in die Jenaer Gefechte: Jenen, die mit Postulaten in den Kampf

ziehen, solle man deren jeweilige Umkehrung ins Gesicht postulieren, denn jedes Postulat habe so viel Gültigkeit wie irgendein anderes. Der Kontakt zu den zwei Skeptizismusexperten Niethammer und Friedrich Schlegel bot für die Kritik am Dogmatismus und für die Formierung eines neuen Negativitätsverständnisses viel Anregendes.

4. Denken der Freiheit – Fichte

Freiheit, der Leitstern des Hegelschen Denkkosmos, beginnt in seinem Erstlingswerk hell aufzuleuchten. Indem Fichte der Freiheit den Charakter der Vernünftigkeit verleiht, erklimmt er den Gipfelpunkt seines Philosophierens. Die *Wissenschaftslehre* solle, so Fichtes Anspruch, ‹das erste System der Freiheit› bieten, eine Philosophie der Freiheit, in deren Zentrum die tätige Selbstproduktion des Prinzips, die freie Selbsttätigkeit, die Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung stehe. Dieser Ambition eines Idealismus der Freiheit ist Hegel durchgehend verpflichtet. In seinen Augen scheitert Fichte jedoch daran, das Prinzip der Freiheit zu einem konsistenten System zu konstruieren, es «gelingt der Freyheit im System nicht, sich selbst zu produciren» (GW 4, 44). Das theoretische Kernproblem kommt auch hier zum Tragen: Unbestimmtheit und Bestimmtheit bleiben bei Fichte letztlich entgegengesetzt und unvereinigt, was den kohärenten Übergang vom Unbestimmten (Unendlichen) zum Bestimmten (Endlichen) verhindert. Das Verhältnis des Ich zur Natur erhält die Form des Beherrschens der Natur, deren Selbständigkeit nivelliert wird. Es ergibt sich die Relation der Abhängigkeit des Natürlichen, bei Fichte gar eine Kausalbeziehung: «Das Ich soll Kausalität auf das Nicht-Ich haben.»[73] Die Natur werde zu einer toten Schale der Objektivität, zu einem atomistischen Toten herabgestuft. Wie in der ‹Atomistik der Natur› herrsche auch in Fichtes System der praktischen Philosophie ein den Atomen fremder Verstand als totales Gesetz. Aufgrund der Selbstbeschränkung des ursprünglich absolut freien Ich sei Freiheit bloß negative Freiheit in Form absoluter Unbestimmtheit, als ein Beschränken oder Begrenzen von Freiheit. Dies führe zum Extrem eines präventiven Polizei- und

Überwachungsstaates.[74] Für Hegel bedeuten Intersubjektivität und Gemeinschaft keineswegs Beschränkung der wahren Freiheit, sondern die Bedingung der Möglichkeit echter Freiheit, dies wiederum durchaus in Anknüpfung an Fichtes Gedanken der Anerkennung.[75]

Die *Differenzschrift* wird übel und unsachlich attackiert und Hegel als Auslöser einer philosophischen Epidemie in Deutschland diskreditiert, ein ansteckendes und todbringendes Virus sei durch ihn in der Welt.[76] Der Kontrast zur zitierten Schad-Rezension kann größer kaum sein. Jedenfalls sind die Stichworte für die zu bearbeitenden Problemfelder benannt: Wissen und Glauben, Dogmatismus und Skeptizismus, Monismus und Dualismus, Logik und Metaphysik, Negativität, Freiheit, System der Philosophie. Im Schlusssatz findet sich der Grundimpuls der künftigen denkerischen Bemühungen: *Wissen und Wahrheit*. Der erste große Schritt von Hegels Revolution im Ideensystem ist getan, die zweite große Phase des Deutschen Idealismus kann beginnen.

5. Die Habilitation und die Empörung der Sternengucker über die *Planetenschrift*

Die Atmosphäre für die angestrebte Habilitation Hegels ist spannungsgeladen. Das im August 1801 beginnende Verfahrens schloss die Anerkennung des Tübinger Magistertitels als Promotion (Nostrifikation) sowie die Erlangung der Lehrberechtigung (*venia legendi*) auf der Basis einer Disputation ein.[77] Überraschend erhebt der amtierende Dekan Ulrich keine Einwände gegen die Anerkennung; er hat Hegels *Differenzschrift* zu begutachten und hält den Verfasser für einen ‹scharfsinnigen Philosophen›; möglicherweise sagte ihm Hegels kritische Sicht auf Kant, Reinhold und Fichte zu. Er votiert für das Annehmen von Hegels Habilitationsschrift und die vorherige Verteidigung aufgrund von Thesen. Diese findet am 27. August, dem 31. Geburtstag des Kandidaten, statt; als Respondent fungiert Schellings Bruder Karl, als Opponenten treten Schelling, Niethammer und der Student Thomas Schwarzott auf.[78] Am 18. Oktober reicht Hegel die Abhandlung *Dissertatio Philosophica*

de orbitis Planetarum ein und am Tag darauf hält er zum Abschluss des Habilitationsverfahrens seine Probevorlesung. Ein später Stoßseufzer des Autors verweist auf das weitverbreitete Unverständnis gegenüber der Habilitation über die Planetenbahnen: Wann werde die Wissenschaft einmal dahin kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie brauche, Bewusstsein zu erlangen und den Begriff der Sache zugrunde zu legen, wann werde Wissenschaft auf dem Vernunftbegriffe basieren? Newton hatte die Kategorie der Kraft nicht legitimiert; eine Kategorie wie Unendlichkeit vermag nicht einfach und unmittelbar aus der Mathematik entlehnt werden. Ein ‹Vernunftbeweis von Bewegung kann allein auf den Begriffsbestimmungen von Raum und Zeit, deren Verhältnis die Bewegung ist, beruhen› (GW 20, 271). Über solch prinzipielle Fragen des Verhältnisses von Naturwissenschaft und (Natur-)Philosophie handelt die skandalisierte Planetenschrift.[79] Die ätzend-spöttischen Kommentare und die ‹Pöbeleien› (Schelling) der Tatsachenfetischisten würden wie ein Bumerang auf jene selbst zurückfallen.[80]

Bei *De orbitis Planetarum* handelt es sich mit großer Sicherheit um ein ins Lateinische übersetztes Drittel eines Manuskriptes über Naturphilosophie aus der Frankfurter Zeit.[81] Diese wahrscheinlich fast publikationsreife, aber verschollene Arbeit beschäftigte sich mit der Unterscheidung zwischen Mechanischem und Organischem, zwischen endlicher und absoluter Mechanik und überschritt so den Themenhorizont der Habilitationsschrift.[82] Im Kantischen Sinne ging es um eine Untersuchung der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Auch wenn es eine Ähnlichkeit mit Schellings Themenstellung in der Schrift *Über die Weltseele* gibt – Hegel wird später die Bewegung als den Begriff der wahren Seele der Welt beschreiben –, lag hier Hegels erste eigenständige naturphilosophische Abhandlung vor.[83] Den unzweifelhaft wichtigen Erkenntnissen der Naturwissenschaft kann nicht unmittelbar philosophische Dignität zugesprochen werden, eine Extrapolation aus Mathematik und Naturlehre in die Philosophie weist Hegel ab – um es mit einem aus der Jenaer Zeit stammenden Hinweis auf die 1797 in Frankfurt erschienene

Schrift *Darstellung des Weltsystems* von Laplace zu illustrieren: Dem Analysten bzw. Empiriker mangele es am Verständnis des Zusammenhangs des Ganzen, an einem Vernunftbeweis der Begriffsbestimmungen wie Raum, Zeit, Kraft oder Bewegung.

An der doppelten Frontstellung gegen den Tatsachendogmatismus bloßer Empirie, der angeblich puren Beobachterei und reinen Erfahrung einerseits sowie gegen die phantastischen Konstruktionen und magischen Zauberformeln einer Naturmystik andererseits wird Hegel festhalten. Begriffslosigkeit wie Realitätslosigkeit, ebenso die verschiedenen Mischungen aus beiden, seien zu vermeiden. Der Versuch einer stichhaltigen Synthese von Vernunft und Wissenschaft gelingt in *De orbitis Planetarum* noch nicht zureichend. Jedoch bewegt sich Hegel souverän auf dem Stand der Naturforschung seiner Zeit. Er betreibt auch in Jena ‹Naturstudien mit großem Eifer›, steht mit bedeutenden Naturwissenschaftlern in engem Kontakt, mit dem Physiologen Jakob Ackermann, dem Botaniker und Mediziner Schelver, den Physikern und Chemikern Ritter, Seebeck und Karl Wilhelm Gottlob Kastner (Ros 220), beschäftigt sich mit Optik, Farbenlehre und Galvanismus, beteiligt sich an physikalischen Experimenten, hat gar Chancen auf die Botanikprofessur und hält Vorlesungen über Mathematik und Geometrie.

Als Beispiele für das Kontrastprogramm zweier einseitiger Naturverständnisse können die Konfrontationen mit Fries, der in Jena das ‹bloße Her-Erzählen› kultiviert und den ‹alten Newtonischen Unsinn› lehrt (Goethe), mit dem mathematisch-geometrisierenden Konzept des Privatdozenten Krause, mit den philosophischen Ambitionen einer empirischen Psychologie in den (früheren) Positionen von Carl Christian Erhard Schmid, die jetzt Wilhelm Traugott Krug weiterführt, dienen. Auch sind durch Friedrich Ludwig Froriep und Ulrich Physiognomik und Schädellehre nach Franz Joseph Gall in Mode,[84] letztere von Hegel als Schädel*leere* karikiert. Zudem finden sich ‹besoffene Gedankenblitze› und ‹vernunftlose Analogien› in den romantisierenden Natursichten von Stephan August Winkelmann, Johann Jakob Wagner oder Joseph Görres (GW 5, 489). Auch in Physik und Astronomie meidet Hegel die Extrempositionen: zum einen die Reduktion auf die empirisch-astronomische

Konfiguration der Planeten seitens der Sterngucker, welche die neue Naturphilosophie als Hyperphysik und Träumerei diskreditieren – Hegel habe Asteroiden spekulativ vernichtet –, zum anderen die poetisierenden, an pythagoreische und platonische Ideen anknüpfenden Konzeptionen, welche Empirie und Erfahrung vernachlässigen. Den ersteren fehle das geistige Band, den anderen die naturwissenschaftliche Erfahrung, und diese Antinomie gelte es zu überwinden. Schelling greift in *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* und den *Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie* zustimmend auf Hegels Sichtweise der Kontroverse Kepler contra Newton zurück.[85] Sicher kennt er die Grundgedanken der Frankfurter Abhandlung Hegels, ob nun durch die Schrift selbst oder durch Gespräche mit dem Freund. Das Resümee der frühen naturphilosophischen Überlegungen könnte lauten: Die Vernunft ohne Verstand ist leer, der Verstand ohne Vernunft blind, der Verstand muss zur Vernunft gebracht, aufgehoben werden.

Die auf der *Differenzschrift* und den Ausarbeitungen zur Habilitation fußenden Habilitationsthesen sind komprimierte Lehrsätze zu heterogenen Sachverhalten und formulieren teilweise vermeintliche Paradoxien.[86] Drei Schwerpunkte kristallisieren sich heraus: Zum Ersten exponiert Hegel zwei Grundpfeiler seiner anvisierten neuen Logik, sein neues *principium contradictionis*: «Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi» (GW 5, 227) – «Der Widerspruch ist die Regel für das Wahre, der nicht-Widerspruch (die) für das Falsche.»[87] Dies richtet sich gegen die in der traditionellen Logik als sakrosankt geltenden Sätze vom ausgeschlossenen Widerspruch und vom zureichenden Grund, trifft sowohl die formale Reflexionslogik als auch die ‹Logik› des Todessprunges. Zum Zweiten erfolgt der Hinweis auf die neue logische Form, auf die Logik des Schließens, mit unüberhörbarer Anspielung auf Aristoteles: «Syllogismus est principium Idealismi» (GW 5, 227) – «Der Syllogismus ist das Prinzip des Idealismus». In einer Hinsicht knüpft Hegel an Fichtes *Wissenschaftslehre* an, der zufolge man «keinen einzigen logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als gültig vorausschicken» dürfe, sonst bleibe die Logik ein bloßes «Luftgebäude».[88] Eine auf (bisherige)

Logik reduzierte Philosophie (Bardili) erreiche nur absolute Formalität, aus welcher zu keiner Materialität, zu keinem Inhalt zu kommen sei (GW 4, 82). Obschon das Verhältnis von Logik und Metaphysik noch der Klärung bedarf, werden sie schon verknüpft. Zum Dritten wird der Kerngedanke der *Differenzschrift*, die Einheit des Unendlichen und Endlichen jetzt präziser als Idee gefasst und damit eine weitere Konstante des absoluten, monistischen Idealismus formuliert. Die kritische Philosophie vom Typ Kants enthalte als unvollkommener Skeptizismus ein unzulängliches Verständnis der Negativität und könne den philosophischen Realismus nicht konsequent überwinden.

6. Logik und Metaphysik – Erste Lehrversuche

Der Lektionskatalog der Universität Jena verzeichnet für das Wintersemester 1801/02 die ersten Lehrveranstaltungen Hegels: die Vorlesungen Logik und Metaphysik (*privatim Logicam et Metaphysicam*), Einführung in die Philosophie (*introductionem in Philosophiam*) sowie das legendäre Disputatorium mit Schelling. Vor dem 18. Oktober werden in einem handschriftlichen Aushang Hegels neue Adresse, «Wohnung auf dem alten Fechtboden», sowie das «Auditorium im Krausischen Hause auf dem Markte» als Ort der Vorlesungen angegeben. Für solche Vorlesungsräume mussten die Dozenten Mietkosten aufbringen, seine Sprechstunden finden aus Gründen der Ersparnis in seiner Wohnung statt. Im Hause des *Differenzschrift*-Verlegers Seidler hält Hegel am 20. Oktober 1801 von elf bis zwölf Uhr seine allererste akademische Vorlesung, *Einführung in die Philosophie*. Von den eingeschriebenen elf Hörern des am 26. Oktober begonnenen Privatkollegs zu *Logik und Metaphysik* verbleibt mit der Zeit wohl nur ein kleiner Kreis. Die Komponenten der systematisch konzipierten Überlegungen sind nur rudimentär überliefert, durch einzelne Fragmente wie durch die kurze Mitschrift der Vorlesung über *Logik und Metaphysik* von Troxler. [89] Jedoch enthalten die Überlieferungen zu beiden Vorlesungen einige Goldkörnchen aus der Hegelschen Schatzkammer: Das «praktische Interesse der Philosophie» (GW 5, 654) gehe auf eine Revolution im Ideensystem zu, die

Philosophie vermöge eine «noch schlummernde Gestalt einer neuen sittlichen Welt zum Erwachen» zu bringen (Ros 189). Philosophie gleicht keinem Glasperlenspiel oder einer unverbindlichen intellektuellen Übung, das Anliegen der Philosophie sei, «von ihr und durch sie leben zu lernen» (GW 5, 261). Dazu müsse die Weltweisheit als Wissenschaft der Idee auftreten, die Fundamente des Wissens freilegen und ihre Begründung keinesfalls außerhalb ihrer Sphäre vorlegen. Möglicherweise hat Hegel bereits in den Vorlesungen erste Überlegungen seines *Skeptizismus-Aufsatzes* und der Abhandlung *Glauben und Wissen* vorgetragen und sich speziell gegen das Gespenst des Skeptizismus, das im Wintersemester 1801/02 in Gestalt der Vorlesungen von Kirsten sein Unwesen treibt, gewendet.[90]

Das hinsichtlich Begriffs- und Systemform noch unfertige erste Jenaer System hat einen vierteiligen Zuschnitt, Logik, Philosophie der Natur, Philosophie des Geistes, Philosophie der Religion und Kunst. Die spekulative Idee wird noch als absolutes Wesen gefassr und der Zugang zu ihr nicht klar beschrieben. Ein Grund hierfür liegt in der Orientierung an Schelling, an dessen Bestimmung der Philosophie und dessen Idee des Absoluten. Mit diesem Absoluten werde ‹aller Dualismus› vernichtet, alles werde ‹absolut Eins› im Sinne des Eins und Alles (*hen kai pan*). Aber solch Absolutes als ursprünglich in sich einfaches Eins bleibt dem Denken verschlossen; dies läuft Hegels Anspruch auf Wissen und Wissenschaft diametral entgegen.[91] Die an Fichte geübte Kritik, dass die reine Identität immer nur Postulat, das sie Vereinigende nur ein Sollen sei, trifft auch die Schellingsche Position. Dem ‹Machtspruch des Dualismus› dürfe kein Machtspruch des Monismus entgegengehalten werden. Hegel insistiert auf einer neuen Logik, die noch als Einleitung in die Philosophie (Metaphysik) auftritt, als negative Seite der Vernunft, welche das endliche Erkennen aufhebt und so den Übergang zur Metaphysik ebnet. Am 24. Juni 1802 erscheint im Cotta Verlag die Ankündigung einer Hegelschen Schrift mit dem Titel *Logik und Metaphysik*, welche letzten Endes aber nie publiziert wird; Hegel hatte wohl den erheblichen Revisionsbedarf seiner ersten Entwürfe erkannt.

7. Das hochkarätigste Seminar der Philosophiegeschichte – Das Disputatorium von Schelling und Hegel

Besonders spektakulär aus heutiger Sicht war das ‹unendlich lehr- und übungsreiche Conversatorium› (Abeken) von Schelling und Hegel, das wohl auch Ende Oktober/Anfang November begann.[92] Zwei Großmeister begegneten sich hier ebenbürtig. Der Student Bernhard Rudolf Abeken berichtet von seiner Teilnahme «an einem Disputatorium, welches Schelling und Hegel leiteten» und in welchem über «Theses, über die ich unter Schelling u. Hegel disputiert», gesprochen wurde.[93] Man beschäftigt sich in Form des kontroversen Dialogs mit Themen der Ästhetik, des Religions- und Geschichtsverständnisses sowie mit neueren Identitätskonzepten.[94] Teilnehmer waren neben Abeken und dem Historiker Christian Schlosser auch Schellings Bruder Karl, der später bekannte Schweizer Philosoph Troxler sowie die beiden künftigen Professorenkollegen und Freunde Hegels Johann Heinrich Voß d. J. (Heidelberg) und Karl Wilhelm Friedrich Solger (Berlin). Letzterer, den Hegel später als den eigentlichen Philosophen der Romantik würdigte, kam durch dieses Disputatorium wohl erst zur Philosophie als seiner Hauptdisziplin. Rosenkranz spricht von einer ‹Jenenser Confusion›, einem ordnungslosen Durcheinander im Gespräch, aber auch einer Symbiose der kreativen Gedanken. Im akademischen Betrieb wie auch in den literarischen Zirkeln herrscht ein produktives Treiben. Hegels Denkodyssee erschließt sich nur in der Verknüpfung der Begriffs- und Systembildung mit der vielfältigen Kommunikation.

3. Der ‹ungemeine Journalismus›der verrufenen ‹Absoluten zu Jena› – Das *KritischeJournal* von Schelling und Hegel

> Denn so lange wie die Welt steht, wird auch das neue

«Es läuft gegenwärtig», schreibt Hegel an seinen Freund Hufnagel am 30. Dezember 1801, «wieder etwas Neues vom Stapel, nämlich das erste Heft eines kritischen Journals der Philosophie, das ich in Gesellschaft von Schelling […] herausgebe, und das die Tendenz hat, teils die Anzahl der Journ[ale] zu vermehren, teils dem unphilosophischen Unwesen Ziel und Maß zu setzen; die Waffen, deren sich das Journal bedienen wird, sind sehr mannigfaltig; man wird sie Knittel, Peitschen und Pritschen nennen» (Br I, 65). Ab 1802 erscheint die Zeitschrift bei Cotta in Tübingen; der Druck erfolgt bei Freund Frommann in Jena. In der von Schelling und Hegel gemeinsam verfassten Ankündigung heißt es: Es gehe um die Offenlegung des «categorischen Wesens der Philosophie im Gegensatz zum negativen Charakter der Unphilosophie», der Schein- bzw. Pseudophilosophie (GW 4, 503 f.). Das Plädoyer für eine neue Theorie des Wissens im kritischen Rekurs auf Kant und Fichte erfolgt in einer Situation, in der eine ‹Philosophie des gesunden Verstandes› und ein eklatanter ‹Mangel an Selbstdenken› herrsche. (GW 4, 188). Ein eigenes Publikationsorgan ist für Schelling und Hegel sowohl in philosophisch-theoretischer Hinsicht als auch für die vernunftgestützte «Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen» ein gewichtiges Anliegen (Br I, 59 f.).



Fichte – Schelling – Hegel

«Der Prinz und die Prinzessin von Preußen haben als Geschenk für die Universität Jena von den Hoflieferanten Bellair (Bellair & Comp.) die Büsten der Philosophen

Hegel, Fichte und von Schelling in Erz anfertigen lassen. Dieselben sind in der Gießerei von Bellair in Lebensgröße gegossen, von Surell modelliert und stehen auf schwarzen Marmorsäulen.» *Nürnberger Kurier, 13. August 1858*

In dem 1802 erschienenen Aufsatz *Wie der ungemeine Menschenverstand die Philosophie nehme; an dem kritisch-philosophischen Journale der Herren Schelling und Hegel dargestellt* wenden sich Zettel und Squenz, zwei Bücherverleiher zu Buxtehude, an das ‹ehrsame Lesepublikum in Deutschland›. Hinter den beiden Figuren aus Shakespeares *Sommernachtstraum* verbirgt sich Wilhelm Traugott Krug. Kürzlich hätten sich zwei ‹Journalisten› entschlossen, den hilfsbedürftigen Zustand der deutschen Philosophie überwinden zu helfen, ‹Herr Schelling und ein weltberühmter Herr Hegel›.[95] Welch prophetischer Weitblick 1802 den weithin unbekannten Hegel als internationale Prominenz anzusprechen. Kurz vorher war Krug für seine ‹gemeine› Philosophie im *Kritischen Journal der Philosophie* «mit Schelling-Hegelschen Geisselhieben recht derb gezüchtigt» worden.[96] Doch aus seiner Schreibfeder floss eine noch höhere Lobpreisung des ‹kritischen Instituts›: «denn so lange die Welt steht, wird auch das neue Journal am philosophischen Himmel glänzen».[97]

Mehr als zweihundert Jahre nach dem Erscheinen des ersten Heftes des *Kritischen Journals der Philosophie* mag man leicht über Krugs Reaktion auf seine Jenaer Widersacher schmunzeln. Damals aber war seine misslungene Parodie Teil ernster und heftiger Kontroversen innerhalb der deutschen Philosophieszenerie von politischer und kultureller Tragweite. Die Gründung der philosophischen Zeitschrift ist unbestritten ein Verdienst Schellings; Hegel war als Autor dominant. Das *Kritische Journal* steht, trotz aller Unterschiede, in direkter geistiger Tradition des Fichte-Niethammer-Journals. Letzteres hatte gemeinsam mit dem frühromantischen *Athenäum* die Debatten in den letzten Jahren vor 1800 geprägt. Ungeachtet ihrer kurzen Erscheinungsdauer sind diese drei Zeitschriften aus Jena die bedeutendsten philosophischen Journale um 1800. Ähnlich wie gegen Fichte formiert sich auch gegen die Jenaer Absoluten Schelling und Hegel eine unheilige Allianz, von den Pseudokantianern über Vertreter der Aufklärerei und Common-

sense-Prediger, von kirchlicher Orthodoxie bis hin zu den Protagonisten der Seichtigkeit in populären Zeitschriften. Das *Kritische Journal* erwies sich als ein schlagkräftiges Instrument in den philosophischen Streitigkeiten.[98] Es war ein Glücksfall der Philosophiegeschichte und erwies sich als ein bedeutendes Dokument der damaligen Geistesverwandtschaft und des Zusammenwirkens zweier Denker, die sich in einer brisanten Phase ihrer philosophischen Entwicklungen befanden. Die ersten Anzeichen für eine Distanz und den kommenden Bruch zwischen beiden scheinen auf. Schon Hegels *Journal*-Aufsatz *Glauben und Wissen* von 1802 erregt Schellings Tadel (GW 4, 539). Er spürt die Differenz zu Hegels Gedankenbahnen, erkennt die für das eigene Identitätssystem gefährlichen Argumentationen, speziell hinsichtlich der intellektuellen Anschauung, des logischen Anspruchs und des Anfangsproblems der Philosophie. Bardili sieht in dem Verfahren seines Cousins Schelling eine unhaltbare *creatio ex nihilo*: «Schellings Vernunft ist nichts, ehe sie etwas wird und wird nichts, weil ihr Wesen eine völlige Indifferenz gegen Alles […] enthält.»[99] Die ganze Realität erscheint nur noch ‹wie ein Abfallen vom Absoluten›. 1804 spottet Hegel ‹über Schelling bei dem der Sündenfall unverhofft eine so große Rolle zu spielen anfängt, dass er die ganze Wirklichkeit nur noch wie einen *Abfall* vom Absoluten ansieht›.[100] Der Indifferenzpunkt als Urgrund der Dinge entstamme der Imagination, nicht dem theoretisch-begrifflichen Denken. Ein Student von Schelling und Hegel, August von Trott auf Solz[101], konstatiert bei Schelling eine ‹ihm mehr eigentümliche *anschauliche* Darstellungsart›; Hegel sei «viel rein philosophischer», seine Darstellung nicht «Ergießung», sondern «strenge mühsame Ausarbeitung».[102] Hegel habe ‹mehr Kopf› als Schelling, so ein anderer Gast in Jena.[103]

Bei Krug heißt es weiter, dass ‹in der Werkstätte des Herrn Schelling mit Hilfe seines treuen Gesellen, Hegel, wirklich eine allerneueste und allerhöchste Philosophie geschmiedet wird›.[104] Ungeachtet des späteren Streits um die Autorschaft der einzelnen Aufsätze handelt es sich um einen gemeinsamen Versuch der beiden, ein neues Konzept der Philosophie der Öffentlichkeit zu präsentieren. Alle Aufsätze stammen – im

Unterschied zu vielen damaligen philosophischen Zeitschriften – von den Herausgebern; manche Beiträge wurden gemeinsam verfasst. Hegel lieferte zweifelsohne die philosophischen Schwergewichte. In der gesamten gemeinsamen Zeit in Jena war die Zusammenarbeit der beiden ein wechselseitiges Anregen zweier selbstbewusster und eigenständiger Denker, die einen Weg von der Transzendentalphilosophie zu einer Identitätsphilosophie suchten.[105] Erst wenige wussten, «wie viel auch damals Schelling Hegeln verdankte».[106] Haym schreibt, dreiviertel der von Hegel stammenden Beiträge des Journals seien «wahrhaft bedeutend und ein Schatz der tiefsinnigsten, gedankenvollsten Erörterungen», das andere Viertel teils nur «Wiederholungen alter Schelling'scher Aeußerungen» von teils «romantisch-genialen Grobheiten und eleganten Uebermüthigkeiten».[107]

In den gleichen Kreisen, die schon gegen Fichte und Niethammer mit ihrem *Journal* Front gemacht hatten, erhebt sich Zetergeschrei.[108] Nicht nur Krug, auch andere Getroffene beginnen laut zu bellen.[109] Kajetan Weiller, ein Hauptvertreter der bayerischen Seichtigkeit beschimpft in seinem «[z]um Gebrauche für das gebildetere Publikum überhaupt» bestimmten Pamphlet *Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel und Kompagnie* (1804/05) den neuen Idealismus als «transcendente[n] Münchshaußianism».[110] Der ‹rüstige Elephant› des Idealismus produziere blosse Luftstreiche, Barbarismen und Vandalismen. Heftigster Zorn richtet sich gegen den Aufsatz *Glauben und Wissen*, der noch Schelling zugeschrieben wird. Es sei die ‹transcendentale Guillotine› des ‹philosophischen Robespierrism› unaufhörlich tätig, selbst Kant, Jacobi und Fichte würden vor den neuen Richterstuhl zitiert.[111] Die Kritikaster-Clique benutzt gerne den auch von Jacobi gezückten, sehr probaten und üblen Atheismusknüppel – «[e]in ganz eigener Fanatismus der Gott-*losigkeit* kocht in allen diesen Leuten».[112] Das *Kritische Journal* war ohne Zweifel ein Erfolgsstory, Krugs Prophezeiung traf ein: Die schon oft totgesagten Gedanken der beiden Journal-Autoren sind immer noch am Werk.

Zum Katalog der Erörterungsgegenstände gehören die

Begründung eines absoluten Idealismus, die Beziehung von Absolutheit und Andersheit, die echt spekulative und die verstandesmäßige ‹Seite› der Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes, das Verhältnis zwischen Reflexionsphilosophie und Philosophie der Subjektivität, die von Schelling angeregte Situierung der Naturphilosophie im philosophischen System, die Relevanz des Skeptizismus und die Inklusion der Skepsis in die Philosophie, die verschiedenen Konzepte einer unmittelbaren Gewissheit und das Verhältnis von Glauben und Wissen. Das entscheidende Stadium der Hegelschen ‹Revolution des Ideensystem› bricht an. Einschneidende Schritte zur Aufhebung des Paradigmas des Verstandes in das der Vernunft müssen vollzogen werden. Langsam kristallisiert sich der Grundgedanke des spekulativen Idealismus heraus.

Die Jenaer Transzendentalphilosophie von Fichte und Schelling gilt vielen als die eigentlich moderne Denkungsart, repräsentiert durch die Vorlesungen von Schelling, Niethammer und dem Fichte-Kenner Schad. Die Kontroverse über Spinoza findet ihre Fortsetzung, angeregt durch die Spinoza-Edition von Paulus, an der Hegel beteiligt ist, durch «Vergleichung von französischen Uebersetzungen» (GW 5, 724) und durch die Beschäftigung mit Spinozas politischer Philosophie.[113] Hegel muss sich auch zu den Gedanken der philosophischen Konkurrenz an der Alma mater Jenensis positionieren, zum Romantiker Friedrich Schlegel, aus dessen Vorlesungen Hegel wichtige Denkimpulse erhält, zum neuen Skeptiker Kirsten,[114] zu den Privatdozenten Krause und Fries, die in diesen Jahren an Schriften über Logik und Naturrecht sowie an eigenen Systemen der Philosophie arbeiten. Um ein neues Verständnis des Rechts bemühen sich die Juristen Feuerbach und Thibaut. Niethammer und Hegel sprechen über die substantielle Relevanz des Skeptizismus, über das Scheitern der Grundsatzphilosophie, wohl auch über Fichtes Transzendentalphilosophie,[115] die damit verbundene Sittenlehre und die Deduktion des moralischen Bewusstseins,[116] sicher über Niethammers moderne Auffassung von Erziehung und Bildung, die in vieler Hinsicht mit Hegels Topos *von und durch die Philosophie leben zu lernen* korrespondiert.

1. Die *Fünf Tropen des Agrippa* und der Zentralgedanke des absoluten Idealismus

Im *Skeptizismus-Aufsatz* findet sich zum ersten Mal Hegels Kernformel vom *Bei sich selbst Sein im Anderen seiner selbst*. Sie ist in Auseinandersetzung mit dem skeptischen Tropus der Relativität entwickelt. Hegels Wertschätzung für die skeptischen Argumente und deren Einsatz gegen Fichte und auch Schelling sowie die Entfaltung des eigenständigen Vernunftbegriffs haben in der Interpretation der *Tropen* ihren Ursprung. Es gebe keine tauglicheren Waffen gegen den Dogmatismus. Die *Tropen* kommen aus dem ureigenen Terrain des Verstandes, aus der Reflexion selbst als deren höchstmögliche Konsequenz. Mit den Gedanken erstens der Vielheit der Positionen (*Diaphonia*), zweitens des unendlichen Regresses und Progresses, drittens der prinzipiellen Relativität, viertens der unbewiesenen Voraussetzung und fünftens des vitiösen Zirkels erfolgt der Angriff auf das Endliche des Dogmatismus, indem das von ihm Abstrahierte gegen ihn gekehrt wird. Die eine Seite des Verstandes wird gegen dessen andere, zweite gerichtet, die Zwei- und Vielheit gegen die Einheit, die reine Differenz gegen die reine Indifferenz, die Relativität gegen die Verhältnislosigkeit. Jedem Satz des Verstandes – so der Anspruch des pyrrhonischen Skeptikers – kann ein diesem gleichwertiger, gleich-gültiger Satz entgegengehalten werden, nach dem Prinzip der Isosthenie oder der Antinomie (*principium contradictionis*). Aus der im Endlichen selbst festzustellenden Antinomie erkennt die Skepsis die ‹Unwahrheit des bloß Endlichen›.[117] Die das vorgelegte Wissen prüfenden *Tropen* treffen mit voller Wirkung das Endliche und das Erkennen des Endlichen, den Verstand. Mit der Negativität, der Selbstvernichtung des Endlichen hat der Verstand das Todesurteil über sich selbst gesprochen. Endliches Wissen gerät in die Fänge der Furie des unendlichen Verschwindens, kann aus sich selbst keine Legitimität erreichen. Die Relativität – alles Wissen ist relativ –, die Differenz oder Nichtidentität finden ihre ‹höchste Abstraktion und wahrste Form› (GW 4, 223). Gegen das vermeintlich unbedingte Gelten eines Verstandesprinzips richtet der Skeptiker als Prüfender, als

Anwalt des Zetetischen, die Annahme der Möglichkeit von mindestens einem zweiten Fall.

Die skeptische Prüfung von Fichtes früher *Wissenschaftslehre* zeigt, dass sie wegen ihrer Verstandesseite, insofern sie Reflexionsdenken bleibt, keine Immunität gegen einen pyrrhonischen Einspruch erreichen kann. In seinem Bestreben, dem unendlichen Begründungsregress zu entgehen, verfällt dieser reine, formale Idealismus in den radikalen Dogmatismus. Der Grund erscheint als eine Kugel, die auf einer Schildkröte steht und diese wiederum auf einem Elefanten etc. etc. Deswegen müsse etwas ‹schlechthin Erstes und Unbewiesenes› gesetzt werden (GW 4, 218). Wenn die Dogmatiker ‹in den unendlichen Regress geraten, beginnen sie mit irgendetwas, das sie nicht begründen, sondern einfach unbewiesen durch Zugeständnis anzunehmen fordern›.[118] Daraufhin setzt der Skeptiker mit dem gleichen Recht und ebenso ohne Beweis das Entgegengesetzte jenes Vorausgesetzten. Infolge der vollständigen Exklusion der Endlichkeit, der Bestimmtheit, der Besonderheit aus der Ichheit, mutiert letztere zwingend zu einem bloß Positiven, Unvollständigen, und es erwächst ein starrer, unüberwindlicher Dualismus zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Das unvollständige, einseitige Absolute des Dogmatismus bleibt als bloßes abstraktes Allgemeines eine unbewiesene Voraussetzung, verfängt sich im ‹ausweglosen› vierten Tropus des Axioms der bloßen Hypothese (*ex hypotheseos*).

Aus der reinen Einheit führt kein logisch schlüssiger Weg zur Zwei- oder Vielheit und *vice versa*. Wie im Neuplatonismus bei Plotin der Übergang mit der Metaphorik des Herausgehens oder Herausstrahlens des Einen gefasst werden soll, findet sich bei Fichte ein bloßes Hinzukommen des Nicht-Ich aus dem Ich ohne logische Legitimation. Das Unendliche ist leer und das Endliche als solches nicht wahrhaft negiert, sondern in seinem bloßen einseitigen Gegebensein bestätigt. Die Fichtesche Deduktion ist nichts als eine Verwandlung der Zeichen, des Minus ins Plus – «wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel ist, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings schon, aber mit dem Zeichen *minus* gesetzt ist und das Geld aus demselben unmittelbar deduziert

werden kann, weil es in seinem Mangel unmittelbar gesetzt ist» (GW 4, 391 f.). Die Schwierigkeit liegt offenkundig im Anfang der Deduktion,[119] im Anfangspunkt, der eben nicht die leere Einheit sein kann, denn jede Negation beinhaltet logisch notwendig eine Bestimmung – *negatio est determinatio*. Dies gilt auch für die höchste Stufe der Abstraktion, die dann nur eine minimale Bestimmtheit, eben in der Unbestimmtheit ihre Bestimmtheit hat. 1801/02 war der «Anfang aller Philosophie» die ‹Zerstörung der Widersprüche des Verstandes›, der Formen der Endlichkeit.[120] 1802/03 bleibt die Frage nach dem Anfang noch immer theoretisch und terminologisch unerledigt, was sich in der Rede vom Anfang mit einer ‹wahrhaft intellektuellen Anschauung› zeigt.[121] Die Forderung des Beweisens des Anfangspunktes führt in den sich anschließenden Jenaer Jahren bei Hegel zu einer gravierenden Änderung in seiner Denkstrategie.

Theoretisch durchgreifende Tragweite besitzt hierfür die Auseinandersetzung mit den *Fünf Tropen*, gegen welche eine subtile Verteidigungsstrategie, eine Immunisierung speziell gegen diesen für das Wissen gefährlichen Virus der Relativität unabdingbar ist, ansonsten bliebe nur die Zurückhaltung oder die Suspendierung der Wissensansprüche. Die Transformation der Logik des Verstandes in eine Logik der Vernunft vermag nur zu gelingen, wenn der Skepsis erfolgreich Paroli geboten werden kann, und zwar mittels einer aktiven Immunisierung, das heißt durch die Integration des Vernünftigen der *Tropen* in das Absolute, durch die Fassung der Negativität als eines immanenten Moments des Absoluten. Indem die Skepsis nur auf die reine Differenz, auf das Relative insistiert, verfällt sie ebenso in Einseitigkeit, in das andere Extrem. Der Diaphonia-Tropus blickt ausschließlich auf die Vielheit, nur sind all die Vielen in ihrer Endlichkeit eins, Tropus vier ahmt den Dogmatismus hinsichtlich der unbewiesenen Voraussetzung nach, der im Tropus drei formulierte Satz «alles Wissen ist relativ» muss sich selbst einschließen, repräsentiert einen performativen Widerspruch. Auch Hegel nutzt dieses inversive Verfahren: Die argumentative Skepsis richtet sich mit Erfolg gegen das Dogmatische der Einheit, trifft aber wie ein Bumerang auch sich

selbst, da die *Tropen* bloß Reflexionsbegriffe enthalten und sich ebenfalls nur auf die Figuren des Endlichen gründen.

Das neue Vernünftige muss im Kontrast zu dem aus dem Verstand stammenden Dogmatischen wie Skeptischen, gegen das *Plotin-Muster* der leeren Einheit, des leeren Monismus, und das *Sextus-Muster* der bloßen Zweiheit, des leeren Dualismus, gedacht werden, als Verhältnis, als notwendige Beziehung auf ein Anderes als *sein* Anderes. Es ist nichts als die Beziehung selbst, ein *Selbstverhältnis* und eben kein Teufelskreis. Bereits im *Skeptizismus-Aufsatz* annonciert Hegel dieses Selbstverhältnis als Selbstbestimmung, als Selbstdenken der Vernunft. Das Vernünftige gerät nicht in die Schwierigkeit, als unbewiesene Voraussetzung zu gelten, welche mit eben dem gleichen Recht mit dem ebenso unbewiesenen Gegenteil konfrontiert wird – der Forderung des Beweisens darf nicht ausgewichen werden, keinesfalls mit Versicherungen, Postulaten, inneren Offenbarungen. Der konsequente Monismus vermeidet die Exklusion des Endlichen aus dem Unendlichen, das Vernünftige schließt die Endlichkeiten und ihre Antinomien, ihre Entgegensetzungen in sich ein. Die Verstandeskategorien von Grund und Folge, dass Anderes durch Anderes begründet wird, wie auch die schlechte Unendlichkeit können suspendiert werden; für das Vernünftige gibt es kein schlechthin Anderes gegen ein Anderes. Sowohl Unendliches und Endliches enthalten ihr Anderes in sich als eigenes Moment; ihre Einheit ist die wahrhafte Unendlichkeit, das Absolute. Darin liegt schon hier die Struktur der gedoppelten Einheit, der Affirmation und Negation, das Einssein von *determinatio est negatio* und *negatio est determinatio*. Das erste Moment, Fichtes radikale Abstraktion, ist nicht die wahrhafte Unendlichkeit, sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges. Weil es die Abstraktion von der Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; genau diese Abstraktheit macht seine Bestimmtheit aus. Philosophisches Denken kann keine reine Unmittelbarkeit, kein Präreflexives akzeptieren, es sei denn um den Preis des Jacobischen Todessprungs in den zwar nichtdualistischen, aber begriffsleeren Glauben, in das pure Versichern. Das Wahre – so die erzdogmatische These – liege ‹vor und außer dem Wissen›, die Vernunft setze das Wahre voraus. Im

bekannten Hegelschen Topos vom *spekulativen Karfreitag* artikuliert sich die Negation des Endlichen wie des Unendlichen. Der religiöse Karfreitag beinhaltet die Vorstellung vom Tod des endlichen Menschen und vom Tod Gottes. Die Sätze *Jesus ist tot* und *Gott ist tot* repräsentieren aber nur ein Moment der christlichen Dreieinigkeit, welchem die Wiederherstellung beider folgt, in einem Dritten, das als ‹Geist› vorgestellt wird. Hegel konzipiert die spekulative, begriffliche Trinität von Dogmatismus und Skeptizismus, von Monismus und Dualismus im absolut monistischen Idealismus: das Absolute als sich auf sich selbst beziehende Negativität. Wie die Terminologie verrät, bleiben sowohl die Frage nach dem Anfangspunkt (‹wahrhaft intellektuelle Anschauung›) wie auch die nach dem Status des Verhältnisses von Logik und Metaphysik noch unbeantwortet. Jedoch zeigt sich schon in der Kritik an Fichtes ‹formellem Idealismus› eine Korrektur der eigenen Sichtweise des Logischen – bei Fichte fänden sich nur die ‹Konstruktion der logischen Formen, die von allem Inhalt abstrahieren› (GW 4, 400). Dies erfordert eine neue Logik, die auch den ‹Inhalt› integrieren muss und damit die Differenz von Logik und Metaphysik überwinden könnte.

2. Der Aufsatz *Glauben und Wissen* – Gegen das Grundmuster der Reflexionsphilosophie

In der neuen Subjektivitätsphilosophie sieht Hegel die Revolution der Denkungsart als noch nicht vollendet an. Das Projekt der Philosophie als Wissenschaft will er weitertreiben. Statt zur angestrebten Selbstbestimmung der Vernunft zu gelangen, werde in den Reflexionsphilosophien eines Kant, Jacobi und Fichte das höchste Vernünftige ‹*über* und *außer* der Vernunft› gesetzt, in ein für das Wissen, für die vernünftige Erkenntnis Jenseitiges situiert, in einen ‹unendlich leeren Raum für das Wissen verwandelt, der dann mit Sehnen, Ahnen und Glauben gefüllt werden soll. Die Vernunft unterstellt ein Höheres über sich, aus dem sie sich ausschließt›, ein Terrain jenseits der behaupteten ‹Grenzpfähle der Vernunft› (GW 4, 319 f.). Das höchste Vermögen des Erkennens solle ein bloßes Annehmen, ein pures

Versichern, ein Glaube, ein Fürwahrhalten sein, womit die Philosophie wieder zu einer Magd des Glaubens herabsinke (GW 4, 315). Programmatisch hierfür lautet der Titel des umfangreichsten *Journal*-Aufsatzes *Glauben und Wissen*. Schon der Untertitel *Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie* grenzt sich von den Philosophien Kants, Jacobis und Fichtes ab; Schelling distanziert sich 1802 umgehend von dem Text (HBZ 48). Ungeachtet ihrer unbestrittenen Verdienste für das moderne Denken könnten die Reflexionsphilosophien Hegel zufolge die Verstandeswelt nicht verlassen und pflegten an neuralgischen Punkten einen Dogmatismus der Subjektivität. Gegen die Bankrotterklärungen des Denkens fordert Hegel eine neue Wissenschaft, eine neue Metaphysik, statt einer neuen Mythologie. Hegel wählt das Verfahren der immanenten Kritik (Ros 164), gespickt mit Satire und Polemik. Die jeweiligen Konzeptionen werden an den eigenen Ansprüchen gemessen. Goethe beschrieb die kritische Energie Hegels, sich ‹in den Umkreis des Gegners zu stellen, um ihn durch sich selbst zu widerlegen› (Ros 164). Kant hatte mit dem Gedanken der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption die absolute Identität des Einen und Vielen, der Allgemeinheit und der Besonderheit, die wahrhafte Identität Entgegengesetzter als ursprüngliche Identität des Selbstbewusstseins konzipiert, aber zugleich eine festgelegte unüberwindliche Endlichkeit des Erkennens postuliert. Das Erkennen der Erscheinungen werde als die einzige Weise des Erkennens betrachtet und die begreifende Vernunfterkenntnis geleugnet (GW 4, 351 f.). Am Beginn des Hippelschen Romans *Lebensläufe* ergeht an den wachhabenden Grenzoffizier von der «Garde der gelehrten Republik» die Aufforderung: «Den Schlagbaum auf!» Genau dies fordert Hegel: Bei der Kantschen Grenzzieherei werde die vorherige dogmatisch objektive nur in eine dogmatisch subjektive Endlichkeit transformiert.

In Absetzung von Kant versucht Jacobi die Gleise des Verstandes zu verlassen. Das Einzelne sei nur im Ganzen bestimmt und habe seine Realität nur in der absoluten Identität. Er unterstellt die Absolutheit eines individuellen menschlichen

Bewusstseins, des Empfindenden und des Empfundenen, eine Art wundersame Offenbarung. In der Wendung ‹durch den Glauben wissen wir› artikuliert sich Hegel zufolge ein Dogmatismus, der alle Ansprüche der begreifenden Erkenntnis der Wahrheit bis auf den Grund zerstören wolle; die Vernunft verkomme zu einem blinden, erkenntnisleeren Glauben (GW 4, 351). So seien Endliches und Unendliches wiederum total entgegengesetzt. Unendliches und Endliches stünden somit in einer absoluten Entgegensetzung, wodurch das eine so endlich sei wie das andere, denn das Unendliche werde begrenzt durch das Endliche und sei so in Wahrheit selbst ein Endliches (GW 4, 322).

Um die althergebrachten Trampelpfade verlassen zu können, muss, nach dem Satz des Widerspruchs und dem vom zureichenden Grund, auch der vom ausgeschlossenen Dritten in seine formalen Schranken gewiesen werden. Der absolute Idealismus muss das *tertium non datur* überwinden, eine *dritte* Philosophie entwickeln, die «weder Skepticismus noch Dogmatismus, und also beydes zugleich ist».[122] Forciert wird auch die Überwindung der alten Verstandesdualismen von Sein und Denken, von Realismus und subjektivem Idealismus in einem ‹Dritten›, dem absoluten Idealismus. Das Endliche, das Erscheinende kann nicht als bloß Gegebenes, nicht als ein unabhängig vom Denken Vorfindliches, nicht als ‹wahrhaft Seiendes› gelten; zugleich aber auch nicht als nur durch uns Gesetztes, sondern als Einheit des An-sich-Seins und Für-uns-Seins, der Einheit von Negation und Affirmation des Endlichen, Bestimmten. Die Idealität in diesem absoluten Idealismus liegt in der Idee als absoluter Einheit von Denken und Sein.

Der Gedanke der immanenten Negativität repräsentiert den in Jena sich schrittweise entfaltenden Kerngedanken des absoluten Idealismus[123], die wahrhafte Unendlichkeit gilt als sich auf sich beziehende Negativität, als gedoppelte Einheit von Setzen und Vernichten, von Affirmation und Negation, des Endlichen und Unendlichen. Maßgebliche Facetten des Leitgedankens der immanenten Negativität exponieren sowohl der Aufsatz *Glauben und Wissen* als auch in herausgehobener und bislang zu wenig beachteter Weise der *Skeptizismus-Aufsatz*, eine ‹in das Innerste der Philosophie eingreifende Abhandlung› (Ros 166). Die

Überlegungen zur echten oder wahren Skepsis als negative und freie Seite der Philosophie sind ähnlich denen in Friedrich Schlegels Jenaer *Vorlesungen über Transzendentalphilosophie* – Schlegel und Hegel können als die beiden Skeptizismusexperten um 1800 gelten. Für Hegel gewinnt der Gedanke der internen Negativität, der notwendigen Inklusion des Negativen, zunehmend Bedeutung für die Formierung des absoluten Idealismus. Die Integration des Skeptischen in die Wissenschaft erweist sich als Initialidee und Grundbaustein für Hegels neuen Idealismus des Absoluten.[124] Jede echte Philosophie hat notwendig zugleich eine negative Seite, welche «das ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe umfaßt und zerstört». Diese Position ist «gegen diesen ganzen Boden der Endlichkeit» gekehrt und zielt auf das ‹gänzliche Negieren› aller dogmatisch einseitigen Wahrheit des Verstandes (GW 4, 207 f.). Die entscheidenden Vorarbeiten hierzu lieferten Platons *Parmenides*, Spinozas *Ethik*, Kants skeptische Methode, Fichtes *Wissenschaftslehre*, Schellings Identitätskonzept und die Philosophien, die auf den Gedanken der Negativität in den Mittelpunkt rücken, die Pyrrhoniker. Die *negative* und *freie* Seite der Erkenntnis des Absoluten sei Hegel zufolge jedem echten philosophischen System implizit – ‹mit jeder wahren Philosophie ist der Skeptizismus selbst aufs innigste eins› (GW 4, 206). Die Inklusion der echten Skepsis verlangt die Verknüpfung der theoretisch-epistemischen und der praktischen Dimension; der absolute Idealismus muss als Idealismus der Freiheit gelten können. Im pyrrhonischen Skeptizismus artikuliert sich diese freie Seite in der ‹Freiheit des Charakters›, der Freiheit der Lebensform, der Freiheit des Selbstbewusstseins, der ‹Indifferenz› des Philosophen als erstem Schritt der Selbstbestimmung, als radikale Vorurteils- und Voraussetzungslosigkeit. Mit Aristoteles und Fichte versteht Hegel Denken und Willen als unterschiedene, aber nicht als entgegengesetzte Vermögen. In jedem der beiden seien Theoretisches und Praktisches verbunden. Das Bestimmen könne als Sich-selbst-Bestimmen exponiert werden, das Ich als Handeln – als ein Allgemeines, das reine Lebendigkeit und Tätigkeit ist.

3. Idealismus der Freiheit

Freiheit bleibt das Alpha und Omega des absoluten Idealismus. Das ist auch das Anliegen des *Kritischen Journals*: Die «Berührungspunkte der Philosophie mit der gesammten Kultur» (GW 4, 503) sollen aufgespürt und die Relevanz der Philosophie für eine neuzeitliche Gesellschaft der Freiheit vorgelegt werden. Der Begriff der Freiheit als Mount Everest der Philosophie könne erst durch die Aufhebung der praktischen Vernunft von Kant und Fichte bezwungen werden. Es geht um das Überwinden zweier Entwürfe, die sich beide ausdrücklich als Freiheitsdenken verstanden haben. Die Argumentationen in Hegels Abhandlungen *Glauben und Wissen* und *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* verlaufen parallel, wobei im *Naturrechtsaufsatz* die Thematik der praktischen Vernunft in den Mittelpunkt rückt. Hegel operiert im Theoretisch-Epistemischen wie im Praktisch-Sittlichen mit dem gleichen Instrumentarium der Kritik. Der Mangel des formalen Idealismus der Freiheit (‹Formalismus›) liegt im Gedanken der rein negativen Freiheit, der sich aus der Annahme eines negativen, leeren Absoluten ergibt. Die Konstitution eines echten, wahrhaften, konkreten Absoluten hingegen impliziere wahrhafte, konkrete Freiheit – das Schlüsselwort Sittlichkeit zielt auf eine Philosophie konkreter Selbstbestimmung.

Die Kontur von Hegels Argumentation zeichnet sich ab: Der in seiner Reinheit formale und inhaltslose Wille repräsentiert die negative Freiheit; er ist in seiner radikalen Abstraktheit ohne Bestimmung und ohne Realität eine «mordende Luftleerheit». [125] Im Absolutsetzen dieses reinen Ideellen wird alles Darüberhinausgehende ausgeschlossen, alles andere gehört nicht zur reinen praktischen Vernunft, nicht zum reinen Willen. Das hat gravierende Konsequenzen: Aus Inhaltslosigkeit vermag kein Inhalt abgeleitet zu werden; die Bestimmtheit, die Besonderheit können nur erschlichen, nur unkritisch aus der bloßen Empirie genommen werden. Insofern die absolute Subjektivität sich dem reinen Willen der Welt, der Natur, der Sinnlichkeit, den Neigungen entgegenstellt, entpuppt sich das ‹leere Gesetz› als Tyrann; das Besondere ist subsumiert, dem abstrakt Allgemeinen

unterworfen. Die bloße Übernahme des empirischen Inhalts führt zur Wiederherstellung der eigentlich zu überwindenden Heteronomie, zum Gegenteil von Selbstbestimmung. In Fichtes praktischer Vernunft wird alles Tun des einzelnen Besonderen von dem ihm entgegengesetzten Allgemeinen bestimmt – das bedeutet Despotismus und die Vernichtung aller Freiheit.

Die Auseinandersetzung mit Kants praktischer Vernunft findet im Bereich des Naturrechts ihre Fortsetzung. Das Verhältnis von Logik und Metaphysik gewinnt an Relevanz. Entsprechend dem kategorischen Imperativ, dem Grundgesetz der praktischen Vernunft, wird der Inhalt einer Maxime im Blick auf seine Universalisierbarkeit geprüft, ob die Maxime als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Es stellt sich die Frage, welches Bestimmte oder Besondere als Allgemeines gelten kann, sofern verschiedenen Besonderheiten gleiche Gültigkeit zukommt. Unter logischen Voraussetzungen gibt es kein Unterscheidungskriterium bei einer Kollision von Pflichten. Die Entscheidung erfolge, so Hegel, aus einer angenommenen Hypothese und offenbare darin den Dogmatismus der praktischen Vernunft. Letztlich sei die Wahl für eine der entgegengesetzten Bestimmungen willkürlich (GW 4, 438). Die ‹Schleichwege› von Kant und Fichte halten der logischen Prüfung nicht stand. Auch Schelling gerät ins Kreuzfeuer der Kritik, Hegel attackiert *en passant* den absoluten Indifferenzpunkt. Das Vorgehen der Reflexionsphilosophie beharre auf dem Standpunkt der bloßen Moralität, beim leeren Bewusstsein des pflichtmäßigen Tuns, erreiche den Standpunkt der wahren Sittlichkeit als wahrer Einheit des Allgemeinen und Besonderen nicht.[126] Die neue Logik müsse die beschriebene Inhaltslosigkeit überwinden. So steht Hegel vor der Aufgabe, das Verhältnis von Logik und Metaphysik zu revidieren, und zwar gegen «die Konstruktion der logischen Formen, die von allem Inhalt abstrahieren».[127]

Die in die leere Allgemeinheit transferierte und so nicht aufgehobene Besonderheit generiert ein substantielles Problem. Die moderne industrielle Gesellschaft als ein Reich der Besonderheit gilt als ein Extrem der Relativität, über das Hegel bereits in Frankfurt schreibt: ein ‹Emporschießen immer größerer

Differenz und Ungleichheit› (GW 4, 451). Aus dieser Struktur kann keine echte Identität von Besonderheit und Allgemeinheit generiert werden. Echte Sittlichkeit verlange die Überwindung der Extreme, zum einen des bloß für-sich-seienden Privatsubjekts, zum anderen der abstrakten leeren Allgemeinheit, und erfordere eine noch viel präziser zu charakterisierende Dynamik des Werdens eines freien besonderen Subjekts in einer freien Gemeinschaft. Im Formalismus hingegen bleibe die totale Indifferenz diametral gegen das Differente gestellt, so könne keine wahre Realität des Sittlichen, keine Einheit des Begriffs desselben und seiner Wirklichkeit stattfinden. Mit der bereits erwähnten Geldbeutelmetapher bringt Hegel die Crux der negativen Freiheit auf den Punkt: «In der Freiheit des vernünftigen Wesens ist das Objektive, worauf sich seine Freiheit richtet, als ein *minus* gesetzt: die Deduktion der Sphäre für die Freiheit besteht darin, daß es mit einem *plus*, als seiend gesetzt wird» (GW 4, 392). Die wahre Sittlichkeit prätendiert die Identität des Allgemeinen und Besonderen in Form und Inhalt – konkrete Freiheit. Auch wenn die Vielheit, die Empirie aus sich keinen Maßstab für das Wissen bietet, so vermag dies auch das ‹bloße Gerüst der Künstelei von Grundsätzen› nicht zu leisten (GW 4, 429). Es geht um den Geist der Gesetze, die Erfahrung der Sitten, die lebendige Rechtspraktik. Mit Recht fordere die Wissenschaft die Orientierung an der Erfahrung, an den Erscheinungen des Wesens im Natürlichen und Geschichtlichen. Das Bestehende müsse jedoch der Vernunft gemäß gestaltet, nicht einfach affirmiert werden.

Hegel gilt die Sittlichkeit des Einzelnen als ein ‹Pulsschlag› des Sittlichen, der selbst das ganze System der Sittlichkeit ausdrückt (GW 4, 467). Er sieht die Sittlichkeit als Identität des Allgemeinen und Besonderen in ‹Individualität und Gestalt› an, die Einzelheit als freie Besonderheit in sich. Der Terminus Einzelheit ist allerdings noch unscharf. Sowohl im Manuskript *System der Sittlichkeit*[128] wie im *Naturrechtsaufsatz* und in den *Fragmenten zu einer Kritik der Verfassung Deutschlands*[129] werden wichtige Komponenten einer Philosophie des Praktischen vorgetragen. Auch taucht hier schon der Terminus Geist auf, der sich auf der einen Seite an Montesquieus *Geist der Gesetze* und

auf der anderen am Geist des Sittlichen, der *Polis* im Sinne von Aristoteles, orientiert – die Allgemeinheit, das Bürgersein jedes *zoon politikon* repräsentiert den Geist des Gemeinwesens. Es geht um den besonderen Einzelnen als Bürger wie auch um die wohleingerichtete Gesellschaft, um die Verbindung der modernen subjektiven Freiheit mit dem Prinzip idealisierter antiker Sittlichkeit. Die Gerechtigkeit wird bereits als Seele der Verfassung bezeichnet. Aber nähere Bestimmungen für eine Philosophie der praktischen Welt fehlen noch.

Das Anliegen des *Kritischen Journals*, ‹unter der Hand der Kritik den Grund und Boden der neuen Philosophie› zu bestimmen, wurde in vielen Hinsichten durch die Beiträge Hegels eingelöst (GW 4, 503 ff.). Sein Gedanke des absoluten, spekulativen Idealismus, des ‹erkennenden, wissenden Selbstverhältnisses› konnte in Abhebung von der dualistischen Struktur aller Bewusstseins- oder Reflexionsphilosophie weiter profiliert werden.

4. Der Verfassungsentwurf für Deutschland

Die Arbeiten am *Naturrechtsaufsatz* stehen im Zusammenhang mit anderen Vorhaben zur Philosophie des Praktischen: den Vorlesungen über Naturrecht im Sommersemester 1802 und Wintersemester 1802/03, den Fragmenten der Reinschrift des *Verfassungsentwurfs für Deutschland*[130] sowie der Jenaer Abhandlung *System der Sittlichkeit*, beide auch 1802/03 verfasst. Die überlieferten Texte, experimentell und unabgeschlossen, bieten einen Fundus von Vorarbeiten zur späteren Philosophie des objektiven Geistes, der Hegelschen *Rechtsphilosophie*. Es finden sich Vorstufen für die Begriffe des Sittlichen und des Staates. Im Anschluss an die *Differenzschrift*, *Glauben und Wissen* und den *Naturrechtsaufsatz* zeigen die Fragmente eine Auseinandersetzung mit Fichtes Theorie des Naturrechts und mit dessen Schrift zum *Geschlossenen Handelsstaat*.

1799 in Frankfurt hatte Hegel bereits mit Studien zu einem Verfassungsentwurf begonnen, die er dann 1803 abbricht.[131]

Er geht dabei einer seiner Lieblingsbeschäftigungen nach, der theoretischen Erschließung der Sphäre des Politischen. Auch die Stellungnahme des Philosophen zur aktuellen politischen Situation ist typisch für Hegel. Er übt scharfe Kritik am Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation – «Deutschland ist kein Staat mehr.» (GW 5, 161) Verschiedene Ereignisse in den Jahren 1801 bis 1805 geben ihm recht, die Folgen der europäischen Kriege, vor allem Napoleons Erfolge im dritten Koalitionskrieg, aber auch die Säkularisierung vieler Regionen des Heiligen Römischen Reichs. Hegel entwickelt Prinzipien für die Verfassung eines modernen Staates. Er hatte sich ja schon früher mit Konstitutionen und entsprechenden Schriften befasst, denjenigen der beiden Moser, den Französischen Revolutionsverfassungen, der Debatte über die Württemberger Verfassung, dem Allgemeinen Landrecht Preußens und empirischen Studien zur *Cart-Schrift*. Nun widmet er sich neben der aktuellen politischen Publizistik[132] der dreibändigen Abhandlung von Johann Stephan Pütter *Historische Entwickelung der heutigen Staatsverfassung des Teutschen Reiches*,[133] Studien zu Machiavelli und den politischen Strukturen italienischer Renaissancestädte, exzerpiert Napoleon und Fox[134].

Hegels Beschäftigung mit Machiavellis *Der Fürst* und der Geschichte der italienischen Stadtstaaten der Renaissance, etwa Siena, Pisa, Florenz mit ihrer völligen Zersplitterung ohne ‹allgemeine Macht›, war durch seine Ablehnung des extremen Partikularismus und die Suche nach Gegenstrategien motiviert. Vor diesem Hintergrund erfolgt seine kaum überraschende, vernichtende These, dass kein Staat eine elendere Verfassung habe als das Deutsche Reich, dass es zwar ein Sammelsurium von Gesetzen gebe, aber kein System, das von ‹*einem* Geist regiert wird› (GW 5, 163). Deutschland sinke unaufhaltsam in den Abgrund seiner Auflösung.[135] Die vorgelegten Prinzipien für eine neue moderne Verfassung wenden sich gegen die Anarchie der überlebten feudalen Kleinstaaterei sowie gegen einen übermächtigen Kontroll- und Polizeistaat und zeichnen einen auf das Föderative und Subsidiäre sich gründenden Rechts- und Sozialstaat mit der Gerechtigkeit als der ‹Seele der Verfassung›. Aus der Symbiose von Freiheit und Gerechtigkeit soll ein

Grundgesetz für ein einheitliches Deutschland konzipiert werden. Die Modernität des Politischen soll auf drei Säulen ruhen: Erstens muss der Begriff des Staates sich in der Regierung als dem notwendigen Mittelpunkt der Staatsgewalt verkörpern, gleichgültig ob dieses Gewalthabende von einem Fürsten oder von gewählten Personen repräsentiert wird. Jeder Bürger hat das Recht, mit seinem besonderen Willen an der Gestaltung der allgemeinen Angelegenheiten teilzuhaben (GW 5, 175). Das ‹freie, sich achtende Selbstgefühl› der Bürger ist substantiell, die Freiheit muss als heilig angesehen werden. Für die Staatsgewalt darf es nichts Höheres geben als die Gewährleistung des freien Tuns der Bürger. Jeder Bürger ist in seinem Bürgerstatus der Staat selbst und somit das Fundament für alle staatlichen Institutionen. Der Staat als Institution hat diese Rechte zu schützen, Verstöße gegen die Gerechtigkeit zu verhindern und Auswüchse der Willkür zu beschränken. Zweitens stützen moderne Staaten sich nicht mehr auf ein Volk, nicht mehr auf die ethnische, kulturelle, sprachliche und religiöse Identität oder Homogenität – ein entscheidendes Moment für Hegels spätere Fassung der Kategorien ‹Volksgeist› und Nationalstaat. Die mannigfaltige, je besondere Bestimmtheit der Bürger ist kein Hinderungsgrund für die Konstituierung eines modernen Staates, die Homogenität der Religion oder Kultur kann nicht mehr als Grundbedingung einer Staatsordnung gelten. Drittens gilt für den modernen Staat das Prinzip der Subsidiarität, den Bürgern und ihren Gemeinschaftsformen muss Spielraum für die innovative, eigenständige Gestaltung gegeben werden, etwa in der ökonomischen Sphäre, in der Verwaltung, in Korporationsbelangen, bei sozialen Aufgaben wie der Armenversorgung (GW 5, 167 ff.). Das Insistieren auf der ‹lebendigen Freiheit›, auf den Rechten der Besonderheit liegt auch dem Gedanken der föderativen Verfasstheit zugrunde, den verschiedenen Formen regionaler Autonomie und kommunaler Selbstverwaltung unter der Voraussetzung der Einheit des Gesamtstaates. Eine solche ‹Association› als freies Staatswesen muss sich als organisches Ganzes von Besonderen formieren und kann eben nicht ‹einem Haufen runder Steine gleichen, die sich zu einer Pyramide zusammentun›; diese würde beim ersten

Windstoß auseinanderrollen (GW 5, 193).

Mit den Prinzipien des Föderalismus und der Subsidiarität versucht Hegel sein Verständnis von Freiheit als Einheit von Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit gegen ein anderes ‹System der Freiheit›, gegen Fichtes Naturrechtslehre und besonders gegen die 1800 erschienene Schrift *Der Geschlossene Handelsstaat zu verteidigen*. Zuerst widerspricht Hegel der These, dass der Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder sei, in Anspielung auf eine Stelle bei Friedrich Carl Moser[136]: «nur Eine Feder in der Uhr unserer Verfassung» (GW 5, 782). Wenn Hegel dann moniert, dass dieses Prinzip der allgemeinen Maschinerie «in das Gewand von Vernunftgrundsätzen gekleidet» werde, ist Fichte der Adressat und die Kritik dieselbe wie in der *Differenzschrift* und in *Glauben und Wissen*. Hegel hat Fichtes Entwurf eines Obrigkeitsstaates im Visier, worin ‹alles von oben herunter geregelt ist› (GW 5, 177), wo von ‹Oben› alles bestimmt, befohlen, reguliert, beaufsichtigt und kontrolliert wird (GW 5, 174) und die Pedanterie und der Bürokratismus des Beherrschens bis hin zur Reparatur der Fensterscheibe eines Schulhauses gehe.[137] Hegels Kritik setzt sich mit den Grundmomenten der Vertragstheorien in Fichtes *Grundlage des Naturrecht* auseinander. Der Wille wird von Fichte als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür genommen, als die substantielle Grundlage und das Erste. Nach diesem bloß behaupteten Prinzip kann Hegel zufolge das Vernünftige freilich nur mehr als beschränkend für diese Freiheit und als ein äußerliches, formelles Allgemeines herauskommen.[138] Zweitens haben die Einzelnen einen ihnen fremden Verstand zum Gesetz – in Fichtes Uhrmetaphorik[139] bleiben die Einzelnen Rädchen in einem wohlgeordneten Getriebe, bloß Teile einer seelenlosen Maschine, das agierende ‹Ich› oder ‹Selbst› gleichgemachter Untertan im Staatsmechanismus. Das Besondere gerät unter die Tyrannei bloß abstrakter Allgemeinheit. Ein solcher Galeerenstaat wäre der Terror gegen alles Besondere. Fichte plädiert in der *Grundlage des Naturrechts* für den vorbeugenden, präventiven Polizeistaat, für den Sicherheit ein höchster Wert darstellt. Jegliche Unordnung gilt als Quelle des Übels, das Verbrechen wird zur seltenen Ausnahme, denn «die Policei weiß so ziemlich, wo jeder Bürger

zu jeder Stunde des Tages sey, und was er treibe».[140] In Fichtes *Geschlossenem Handelsstaat* sieht Hegel die konsequente Unterwerfung des Besonderen forciert. Hervorgehend aus einem Vertrag aller mit allen besitzen die Einzelnen den gleichen Rechtsanspruch, und das Vorhandene muss unter allen gleich verteilt werden. «In diesem Staate sind Alle Diener des Ganzen, und erhalten dafür ihren gerechten Antheil an den Gütern des Ganzen.» Planung und Dirigismus bestimmen diese Konzeption.[141] Im Fichteschen Verstandesstaat hat «kein Mensch Anspruch auf einen höhern Wohlstand», die Leichtigkeit solcher Planwirtschaft liege darin, dass «mit Ordnung, Übersicht des Ganzen, und nach einem festen Plane zu Werke» gegangen werde.[142] Alle Sphären der Besonderheit wie Erwerb und Handel gelten als Hazardspiele. Durch die strenge Ordnung von Gleichmacherei und Gleichschaltung ist den Untertanen wohl und die Regierung die große Wohltäterin. Hegel argumentiert massiv gegen dieses Konstrukt eines antimodernen, geschlossenen, nationalen Obrigkeitsstaats, der sich zu einem Polizei- und Überwachungsstaat entwickeln muss. Die Abschaffung der Besonderheit jeglicher Couleur führe zu einem paradiesischen Zustand, nur sei bekanntlich das Paradies der Garten der unfreien Wesen, nicht die Lebensstätte des mit freiem Willen ausgestatteten Menschen. Das Recht der Allgemeinheit bei Hegel besteht nicht in der Herrschaft eines abstrakten Allgemeinen; die moderne Ordnung fuße auf dem Zusammenstimmen von Allgemeinheit und Besonderheit und der darin liegenden Respektierung der Rechte der Besonderheit, des Rechts der subjektiven Freiheit als dem ‹Wende- und Mittelpunkt im Unterschiede des Altertums und der neuen Zeit› (GW 14/1, 109 ff.).

Einige Gedankengänge und terminologische Bestimmungen aus dem Fragment *System der Sittlichkeit* – intellektuelle Anschauung, Potenzenlehre – belegen das noch stattfindende Symphilosophieren mit Schelling. Zu ihnen hat sich ein dritter schwäbischer Landsmann gesellt, Niethammer, der im Sommersemester 1802 über Fichtes Sittenlehre liest. Im Unterschied zu dem ebenfalls noch in Arbeit befindlichen Verfassungsentwurf stellt Hegel in diesem Fragment

Komponenten für ein Gerüst der Philosophie des Praktischen zusammen, mit Ansätzen zur Konzeption des objektiven Geistes, allerdings ohne die später tragende Dimension einer philosophischen Theorie des freien Willens und Handelns. Hegels Abhandlung über ‹Potenzen des Sittlichen› spannt sich von den Kategorien der Person, des Bedürfnisses, der Arbeit, des Werkzeugs und des Eigentums über die Sprache, die Familie bis hin zur ökonomischen Sphäre und der politischen Struktur. Drei inhaltlich bemerkenswerte Fixpunkte können zum Aufhellen dieses schwierigen und an manchen Stellen undurchdringlichen Textes beitragen: Erstens wird in Absetzung von Fichte das Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit, in Schellings Sprache von Indifferenz und Differenz, für die Konzipierung eines neuen Begriffs der Sittlichkeit herausgehoben und gegen die leere abstrakte Allgemeinheit gestellt – zu denken sei das ‹Einssein des Allgemeinen und Besonderen›. Ein konstitutives Moment des Sittlichen liegt in den verschiedenen Formen der Differenz, der Negativität, im Verhältnis von notwendiger Gleichheit und notwendiger Ungleichheit – die sittliche Totalität muss durch diese ‹Trennung› in die Besonderheiten hindurchgegangen sein. Die zu berücksichtigende Differenz oder Besonderheit hat ihren Grund in den Menschen als natürlichen, somit nicht gleichen Wesen. In der ‹ungleichen Macht des Lebens›, äußert sich in der Differenz des Eigentums innerhalb des Systems der Bedürfnisse, in der Zufälligkeit der reellen Dinge und der Willkür oder in der Differenz der politischen Gewalten, der Gewaltenteilung. Zweitens sind die Überlegungen zum *System der Bedürfnisse* und zur Teilung der Arbeit (GW 5, 350 ff.) neu, einem der Eckpfeiler der späteren *Rechtsphilosophie*. In diesem Zusammenhang steht die erste Bezugnahme auf Smiths epochemachende Schrift *Wealth of Nations* und seinen Topos von der *invisible hand*.[143] Aus der Arbeitsteilung ergibt sich ein ‹System der allgemeinen gegenseitigen physischen Abhängigkeit›, das als ‹fremde Macht erscheint, von welcher der Einzelne abhängt›. Das ‹bewußtlose, blinde Ganze der Bedürfnisse und der Arten ihrer Befriedigung› liegt nicht in der Hand des Einzelnen; das Marktgeschehen erscheint dem Akteur als eine ‹wenig erkennbare, unsichtbare, unberechenbare Macht›, die als

‹unabhängig von ihm und als wandelbar› auftritt (GW 5, 350). Das sittliche Allgemeine, so Hegels unmissverständliche Forderung, müsse ‹sich dieses bewußtlosen, blinden Schicksals bemächtigen›, jedoch keinesfalls mit einem autoritären und bürokratischen Obrigkeitsstaat, sondern durch das Zusammenspiel zwischen dem *System der Bedürfnisse* und dem *System der Gerechtigkeit*. Drittens erhält die quantitative Beschaffenheit eines Staates markantes Gewicht, und zwar für die sich im Rahmen des Systems der Bedürfnisse – der ökonomischen Sphäre der Gesellschaft – ergebende Ungleichheit des Reichtums, vor allem im Extrem, in der Kluft zwischen ‹hohem Reichtum und tiefster Armut› (GW 5, 354). Das wird Hegel später als das Grundproblem der modernen Gesellschaft überhaupt bezeichnen. Schon für damals beziffert er die in Deutschland in Armut Lebenden auf viele Millionen, die übergroße Mehrheit der Bevölkerung. Das Entstehen und Anwachsen gravierender Ungleichheit drohe das Band der Gemeinschaft zu zerreißen; es berge die Gefahr eines ‹Verschwindens des Sittlichen›, dem der Staat entgegenwirken muss. Die Forderungen nach ‹Minderung der ‹äußeren Ungleichheit›, nach Erschwerung des hohen Gewinns durch Steuergerechtigkeit mittels eines ‹Systems der Auflagen›,[144] nach ‹Sorgen für das Gemeinwohl›, gegen Wohnungsnot etc. sind unverzichtbare Momente des geforderten ‹Systems der Gerechtigkeit›. Die Gleichheit vor dem Gesetz muss mit dem Erfordernis der Wohlfahrt verbunden werden, mit der Sicherung dessen, was ein Mensch notwendig zum Leben braucht. Aber erst die Berliner *Rechtsphilosophie* wird dann die Grundlinien für ein schlagkräftiges Konzept eines Staats des Rechts und des Wohls, einer Einheit von Rechts- und Sozialstaat präsentieren.

5. ‹Unser Dr. Hegel› – Die zweite Jenaer Phase

In Briefen vom August und Oktober 1803 schreibt Friedrich Schiller über seinen tiefen Kummer angesichts der Universitätskrise, den drohenden «Verfall» der *Alma Mater*

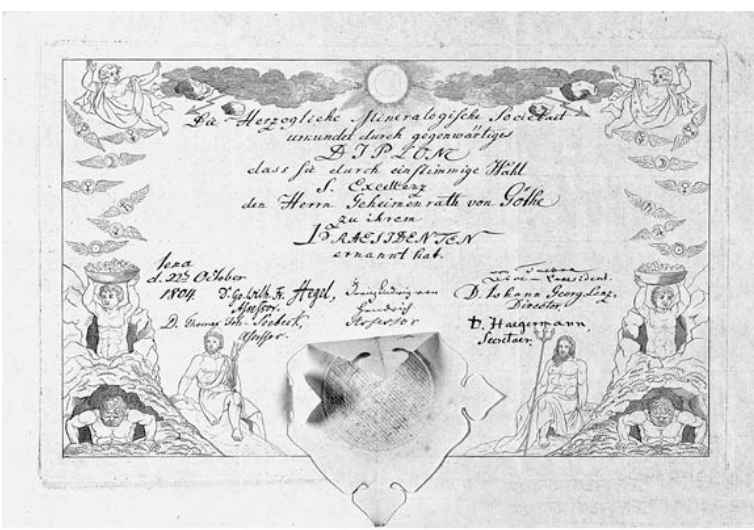
Jenensis, und erinnert an die Genieperiode der vergangenen Jahre: «Vielleicht war Jena, […] die letzte lebendige Erscheinung ihrer Art, auf Jahrhunderte».[145] Der in Schillers Gartenhaus residierende Jurist Thibaut spricht gar von einer ‹Hinrichtung› der Akademie aus Kleinlichkeit, Misstrauen und Egoismus seitens vieler Professoren wie seitens des Weimarer Hofes. Karl August gibt Unmengen Gelder für seine Belange aus. Es bleiben nur kümmerliche Mittel für die Universität. Schiller schreibt dazu: «Indem das neue Schloß in Weimar bezogen worden ist und hier ein neues Leben beginnt, droht die alte Universität in Jena über den Haufen zu fallen.»[146] Eine ungeschickte Universitätsadministration und Studententumulte tragen zur Krise bei. In dieser Zeit haben bedeutende Gelehrte wie Schelling, Niethammer und Paulus, der Mediziner Loder, die beiden Hufelands sowie die meisten Vertreter der Romantik die Alma Mater Jenensis verlassen; die *Allgemeine Literaturzeitung* geht nach Halle. Die «wertvollen Trümmer von Jena» teilen sich die anderen Universitäten Deutschlands (Gries). Hegel schreibt im November 1803 an Schelling: Jena, du bist aller großen Köpfe beraubt; Jena verliert den exzellenten Ruf als das Mekka der Philosophie (Br I, 76 ff.). Der Honeymoon der deutschen Philosophie ist beendet.

Schiller notiert weiter: «Die Philosophie verstummt nicht ganz, und unser Dr. Hegel soll viel Zuhörer bekommen haben, die selbst mit seinem Vortrag nicht unzufrieden sind.»[147] Er berichtet, dass Goethe jetzt ‹mit Hegel *näher* bekannt wird› (HBZ 54). Seebeck, Schelver und Hegel bilden laut Goethe «allein eine Academie» (HBZ 86). Allerdings müsse der Schwabe, so Schiller, seinen Idealismus verständlicher vortragen. Die spärlichen Dokumente zu Hegels Leben im Jahre 1803 belegen einen intensiven Kontakt mit den beiden Weimarer Dichterfürsten, die Hegel für einen ‹gründlichen philosophischen Kopf› und ‹ganz vortrefflichen Menschen› halten.[148] Am 3. Dezember 1803 trifft sich bei Goethe eine illustre Gesellschaft, lauter Freunde und Bekannte Hegels: Niethammer, Frommann, Thibaut, Gries, Schelver, Wesselhöft und Seebeck. Bei Frommanns wird Hegel freundschaftlich ohne Titel angesprochen.[149] Er besucht die Premiere von Schillers

Wilhelm Tell, er trifft sich zum Tee bei Asverus und Knebel, geht für ein Köstritzer Bier zum Fuchsturm und besucht die von Freund Gries dirigierte Aufführung von Mozarts *Figaro*.

1. Der Geistbegriff

Hegel intensiviert für seine Naturphilosophie die Studien auf ‹allen Gebieten der Natur› (Ros 198 f.). Kollegen und Bekannte, die ebenfalls auf diesem Terrain arbeiteten, sind hilfreiche Gesprächspartner. Neben Goethe, dem erwähnten Botaniker Schelver, dem privatisierenden Naturforscher Seebeck zählen dazu auch Ritter sowie der Physiker und Chemiker Kastner. Seit 1803 gehört Hegel zur Mineralogischen Gesellschaft; die Urkunde zur Berufung von Goethe zu ihrem Präsidenten trägt auch die Unterschrift des Assessors Hegel. 1804 wird er Mitglied der renommierten Naturforschenden Gesellschaft. Laut Freund Paulus genießt Hegel hohes Ansehen bei deren Präsidenten Goethe: ‹was die mathematischen und physikalischen Vorkenntnisse betraf, schätze dieser Hegel wohl mehr als dessen berühmten Freund Schelling›.[150] Neue Entwicklungen in der Naturforschung liefern Anregungen für die idealistisch-spekulative Naturphilosophie.[151]



Urkunde der Mineralogischen Gesellschaft zur Ernennung Goethes zum Präsidenten mit Hegels Unterschrift

Während sich die Blütezeit der Universität ihrem Ende neigt, forciert der langsam bekannt werdende Privatdozent die Arbeiten am absoluten Idealismus. In einem Fragment aus dem Sommer 1803, *Das Wesen des Geistes*, zeigen sich vor allem erste Konturen des Begriffs des Absoluten als Geist, dem Herzstück seines Theoriegebäudes.

> Der Geist *ist* nicht, oder er ist nicht ein *Seyn*, sondern ein gewordenseyn; ein aus dem vernichten herkommen und so in diesem idealen Elemente, dem Nichts, das er sich bereitet hat, sich frey zu bewegen und zu geniessen. Der Geist ist nur das Aufheben seines Andersseyn; diß andere, als er selbst ist, ist die Natur; der Geist ist nur das sich aus diesem Andersseyn zu einem sich selbst gleichen macht. […] Der Geist hebt die Natur, oder sein Andersseyn auf, indem er erkennt, daß diß sein Andersseyn er selbst ist, daß sie nicht anderes ist, als er selbst, gesetzt als ein entgegengesetztes. Durch diese Erkenntniß wird der Geist frey, oder durch diese Befreyung ist er erst Geist […] er ist nur Geist, indem er aus diesem ausser sich gekommenseyn, zu sich selbst zurückkehrt, und sich selbst findet. (GW 5, 370 f.)

In diesem nicht für die Publikation vorgesehenen Textstück wie auch in den anderen Fragmenten aus den Vorlesungen der Jahre 1801 bis 1803 geht Hegel sowohl auf die von ihm konzipierte Naturauffassung ein, auf Momente des Geistverständnisses im Rahmen der Sittlichkeit einer Gemeinschaft mit Bezug auf Aristoteles, Montesquieu und Rousseau, auf die Vorstellung der Trinität als auch auf die Transzendentalphilosophie und ihren Gedanken des Selbstzwecks. Er verstärkt die eigenen Positionen zum spekulativen Karfreitag und zur Tragödie im Sittlichen. Nachhaltige Bedeutung gewinnen Fichtes Freiheitsgedanke und speziell Aristoteles. Dessen Philosophie prägt durch Hegels eigenwillige Interpretation die Formierung des absoluten Idealismus.[152] Verschiedene Facetten kommen zum Tragen: der Topos vom Selbstverhältnis der Vernunft, das Denken des Denkens, die Gedanken des Lebendigen und der inneren Zweckmäßigkeit, von Möglichkeit und Wirklichkeit sowie von An-Sich-Sein und Für-Sich-Sein (*dynamis, energeia, entelechia*).

[153] Hegels Student Georg Andreas Gabler bekennt, dass er hierzu die wichtigsten Aufschlüsse in Jena erhielt, wohl in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1805/06). [154] Bereits die Behandlung des Empirischen und der Erfahrung im *Naturrechtsaufsatz* erinnern an Aristoteles: Die Idee kann nicht bloß als *potentia*, als leeres Ganzes verstanden werden, sondern als Einheit von Begriff und Verwirklichung, von Zweck und dessen Realisierung.

Drei Facetten des neuen Geistbegriffs, der höchsten Fassung des Absoluten, werden formuliert: Zum Ersten erfolgt eine Untermauerung des Prinzips eines tätigen, prozessualen Selbstverhältnisses, die Einheit von Beziehung auf sich selbst und ewigem Sich-gleich-Bleiben sowie die Bekräftigung des Andersseins, der Beziehung auf Anderes, des Andersseins des Geistes als Anderssein seiner selbst. Das Wesen des Prinzips ist Tätigkeit und Wirklichkeit; das scheinbar Unbewegte ist reine Tätigkeit. Der Geist ist nicht Sein, sondern Gewordensein, der Prozess seines ‹Ver-Anderns›, seines ‹Ausser-sich-Kommens›, Sich-Trennens, des Sich-selbst-Entgegensetzens und der Rückkehr aus seinem Anderen. Die Idee ist also nicht nur *dynamis*, nicht nur Möglichkeit, nicht prozessloses Sein, nicht nur An-sich-Sein, sondern *energeia*, lebendig, sich verwirklichend, das ‹Für-sich-Sein›. Der Weg geht vom An-sich-Sein zum Für-sich-Sein als Selbsthervorbringung, als Herausbildung des Telos, als Zweck und dessen Realisierung. Schon in Jena verwendet Hegel das Beispiel des Werdens des Menschen, sowohl individuell als auch in der Geschichte. Der Mensch, der *an sich* vernünftig und frei ist, kann *für sich* vernünftig und frei werden, kann seine Selbstbestimmung als Realisierung seines Selbstzwecks durch das Hinein-Bilden der freien Vernunft in sich und das Hinaus-Bilden des Gedankens der Freiheit in die Welt erlangen. Damit liegt gegen das Mantra der Relativisten von der Prozessualität als ewigem Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung bis zur schlechten Unendlichkeit des Sankt Nimmerleinstages eine genaue kategoriale Bestimmung von Entwicklung vor. Keine Lotterie ohne Ziehung, sondern der in sich seiende Zweck verwirklicht sich auf dem Weg vom an sich zum für sich, verbildlicht in der Metapher der Kreisbewegung. Zum Zweiten

wird das Selbstverhältnis als *Erkennendes* definiert. Die Vernunft erfasst, erkennt, bestimmt sich selbst. Vernunft und Gedachtes sind dasselbe. Der Geist erkennt das Universum als sich selbst, das Denken ist Denken des Denkens, vollständiges Bei-sich-selbst-Sein. In der dritten Facette verbindet Hegel den aristotelischen Gedanken der Prozessualität mit dem modernen Prinzip der Freiheit und Subjektivität, mit dem von ihm bereits konzipierten Moment der Negativität als der freien Seite der Philosophie. Die ‹lebendige Befreiung› als Selbstbestimmung gelingt nur durch die Erkenntnis der eigenen Bestimmtheit und Besonderheit in der vermeintlichen Unbestimmtheit. Das Universum, die Welt, die Natur wird als eigenes Selbst erkannt. Der Geist erkennt, dass «sein Andersseyn er selbst ist», dass die Natur «nichts anderes ist, als er selbst». «Durch diese Erkenntnis wird der Geist frey», er findet in der Natur sich selbst, kommt zu sich selbst (GW 5, 370). Im Denken des Denkens besteht die wahrhafte Einheit von Subjektivität und Objektivität, die Einheit von Subjekt und Substanz, von Konstruktion (Setzen) und Gegebensein (Voraussetzen). Das Ganze der Sitten, Gesetze, Lebensweisen, Weltauffassungen repräsentiert die lebendige Organisation eines solchen Geistes. Dieser durchläuft selbst eine Stufenfolge hin zur Freiheit, mit Umwälzungen, in denen er sich neu Gestalt geben muss. Damit legt Hegel das Fundament für sein Verstehen von Geschichte als Stufengang des Geistes, als mögliches Fortschreiten der Freiheit (GW 5, 369).

Der *Jenaer Systementwurf von 1803/04* umreißt die Struktur des absoluten Idealismus als Monismus der Idee: ‹Der erste Teil (noch in der Zweiheit von Logik und Metaphysik) konstruiert den Geist als Idee, gelangt zu der absoluten Sich-selbst-Gleichheit, zur absoluten Substanz, die im Werden durch die Tätigkeit gegen die Passivität in dem unendlichen Gegensatz ebenso absolut ist, als sie wird›. Die Idee wird in ihrem Anders- und Außer-sich-Sein in der Philosophie der Natur thematisiert, einer Sphäre, in welcher sich die Voraussetzungen des Geistes formieren. In der Philosophie des Geistes findet sich die Idee als eine sich in die absolute Allgemeinheit zurücknehmende, zu sich als bestimmte und freie zurückkehrende (GW 6, 268).

2. Die Wege von Hegel und Schelling trennen sich

Bereits im August 1802 stimmt Schelling dem von August Wilhelm Schlegel formulierten Tadel an *Glauben und Wissen* in fast allen Punkten zu. Noch besteht enger freundschaftlicher Kontakt zwischen den beiden Schwaben. Sie haben wohl auch die Idee zu einer Italienreise. Schelling bricht im Mai 1803 mit seiner zukünftigen Frau Caroline in Richtung Schweiz auf. Am 16. August 1803 teilt Hegel Schelling mit, dass er ihn in Italien treffen will (Br I, 74). Schließlich durchkreuzt Schellings Ruf an die Universität Würzburg das italienische Projekt. So können sie die faszinierende italienische Kunst und Lebensweise nicht vor Ort kennenlernen, ein echter Verlust für beide.

Die Differenzen zwischen dem Schellingschen und dem Hegelschen Idealismus treten allmählich hervor, Risse sind entstanden. Der mit der *Phänomenologie des Geistes* vollzogene ‹immerwährende Abschied von der philosophischen Denkweise Schellings› (Eduard Gans) kündigt sich an. Schelling hatte den Ausbau eines zusammenhängenden Systems auf logischer Grundlage nicht konsequent verfolgt; er verharrt beim intellektuellen Anschauen und verwirft die Erkenntnis des Absoluten auf logischem Wege, obschon er durch Hegel Bausteine einer anderen als der traditionellen, formalen Logik kennengelernt hat. Hegel strebt eine logisch gestützte Architektur seiner Philosophie an. Die Zeit verlangt eine neue Logik als Metaphysik, das Absolute kann allein in der Philosophie, im begreifenden Denken ausgesprochen und zureichend dargestellt werden (GW 5, 370 ff.).

In der Aufnahme von Hegels Skeptizismusdeutung seitens Schellings kann man deutlich sehen, wie die Kluft sich erweitert. Schelling unterscheidet zwischen ‹schlechtem› und ‹wahrem› Skeptizismus; der erste ist völlig der Reflexion verhaftet und meint mit der Reflexion zugleich die Philosophie selbst angegriffen und vernichtet zu haben, der andere, echte Skeptizismus richtet sich gegen die Reflexionserkenntnis, aber aus dem Prinzip der wahren Spekulation heraus. Seine Waffen entstammen dem Verstand, sind aus der Reflexion entlehnt – Schelling spricht von relativem Wissen.[155] Der attackierte

Schulze publiziert 1803 und 1805 zwei Entgegnungen, *Aphorismen über das Absolute* und *Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis*,[156] worin er versucht, die neue Skeptik gegen das Jenaer «Evangelium des Absoluten»[157] zu verteidigen. Beide Abhandlungen repräsentieren eine wichtige Facette der philosophischen Konstellation in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts.[158] Schulze nutzt hier genuin pyrrhonische Argumente und richtet den Relativitätstropus gegen die keineswegs ausgereiften Entwürfe eines absoluten Idealismus mit dessen Denkfigur der reinen, leeren, indifferenten Einheit.[159] Im Hinblick auf die Skepsis sowie auf die sich auftuenden Unterschiede der Theorieentwürfe spielen die von Schelling 1806 publizierten *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* eine wichtige Rolle. Schellings Replik auf Schulze enthält den erstaunlichen Verweis auf Hegels ‹trefflichen› *Skeptizismusaufsatz*. Dieses Lob von Schelling ist wahrscheinlich als Provokation bei Hegel angekommen; dessen ab 1802 intensiv vorangetriebener Aufbau einer Metaphysik des Absoluten war offensichtlich von Schelling gar nicht registriert worden. Hegel musste annehmen, dass der Freund die eigentliche Absicht seines absoluten Idealismus entweder nie wirklich verstanden hat oder dessen Pointe ablehnt. In seinen Augen hatte Schelling die Achillesferse der früheren Jenaer Identitätsphilosophie nicht zureichend geschützt und nicht erkannt, dass Schulzes neue Beiträge durchaus zu Recht hier angreifen. Die Denkbahnen der beiden Philosophen driften auseinander. Im Umgang mit Schulze liegt einer der gravierenden Gründe für die Trennung. Dahinter steht jedoch das unterschiedliche Verhältnis zu Sextus, zur pyrrhonischen Skepsis.

Für Hegel war nicht nur der Neuplatonismus mit seinem Gedanken der All-Einheit (auf den Schelling rekurriert) ein notwendiger Durchgangspunkt für den Aufbau eines absoluten Idealismus, sondern auch der Skeptizismus mit seinen Grundmotiven der Relativität und Negativität. Schelling hat sich nie tiefgründig mit dem Urvater des denkenden Skeptizismus beschäftigt, von einer konzeptionellen Inklusion der wahren Skepsis kann keine Rede sein. Hierin liegt ein Grund für die bei Schelling einsetzende Abwendung von der Vernunft und ihrer

Erkennbarkeit hin zum Fixieren eines göttlichen Absoluten, eines für das Denken verschlossenen Ersten, für die immer stärker in den Mittelpunkt seiner Philosophie tretende Idee eines dem begreifenden Denken entzogenen und vorausgehenden «Unvordenklichen». Gegen die Fiktion eines schlechthin Unbedingten, gegen die dogmatische Versicherung eines rein Unmittelbaren setzt Hegel das skeptische Klettern an der ‹Strickleiter der Logik›, die Skepsis als Generalwaffe gegen alles vermeintlich Sakrosankte, Urwahre, Präreflexive. Der Zweifel oder die Skepsis seien ihrem Inhalte nach das Gegenteil der reinen Unmittelbarkeit. Hegels eigentliche Antwort auf Schulze (und auf die Skepsis) war eben nicht – wie es Schelling suggeriert – der *Skeptizismusaufsatz*, sondern erst die *Phänomenologie des Geistes*, ein Konzept des sich vollbringenden Skeptizismus. In seinen *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* von 1805/06 erklärt er öffentlich die Opposition zu Schelling, besonders hinsichtlich einer ‹ruhenden unmittelbaren Einheit der Gegensätze des Absoluten und der bloß quantitativ gefaßten Differenz›.[160]

3. Auf dem Weg zum Olymp des Denkens – Die *Jenaer Systementwürfe*

Nach der Einstellung des *Kritischen Journals* 1803 publiziert Hegel bis 1807 keine weitere Schrift. In dieser langen Zeit des öffentlichen Schweigens war er mit seinem Herkules-Projekt beschäftigt, abseits von dem ‹lauten Lärm und der Geschwätzigkeit der Zeit› (GW 21, 20). Die edierten *Jenaer Systementwürfe* von 1803/04 (I), 1804/05 (II) und 1805/06 (III) bergen ungeachtet ihres fragmentarischen Charakters viele Konfigurationen des anvisierten Systems der Philosophie und geben faszinierende Einblicke in die Experimentierküche Hegels, in sein *work in progress*, in die Wandlungen seines Denkens in der zweiten Jenaer Phase. Der Bau ist noch nicht ausgereift, aber das Gerüst und wichtige Eckpfeiler stehen.[161] Die Entwürfe dokumentieren ein unausgesetztes Feilen an den einzelnen Komponenten seiner Philosophie. Auch spiegeln sie die fortschreitende Distanzierung von Schellings

Identitätsphilosophie: Während 1803/04 Schellingsche Terminologie noch präsent ist, urteilt Hegel später über Schellings Rede von einem ‹Abfallen vom Absoluten› und vom ‹Herausgehen› des Unendlichen ins Endliche, einer neuplatonisch beeinflussten Figur, als Ausdruck einer «Begriffslosigkeit». Zu erkennen sind Vorarbeiten zur *Phänomenologie*, zur *Logik* und andere Bausteine des späteren enzyklopädischen Entwurfs.

Einige Gedanken können knapp umrissen werden:[162] Erstens verfolgt Hegel, anknüpfend an die früheren naturphilosophischen Studien, vor allem an die Frankfurter Arbeiten und die *Planetenschrift*, die um das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft kreisenden Überlegungen weiter, zunächst noch mit Anklängen an Schelling und gestützt auf Exzerpte naturwissenschaftlicher Publikationen der Zeit. Rosenkranz lag noch ein ‹kleiner Foliant› mit diesen Manuskripten vor (GW 5, 485). Zweitens ist die Logikskizze im *Systementwurf 1804/05* von Bedeutung, in der wichtige Vorgriffe auf die spätere *Wissenschaft der Logik* aufblitzen. Obschon das Verhältnis zwischen Logik und Metaphysik noch nicht zureichend geklärt ist – Rosenkranz beschreibt die Passagen zur Metaphysik als «sehr dunkel» (Ros 110) –, tritt ein neues Logikkonzept bereits hervor, sowohl die Stufenfolge von der Logik des Seins über die Logik des Wesens hin zur Logik des Begriffs als auch Elemente innerhalb dieser Stufen. Drittens vertieft sich die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus weiter und das Verständnis von Negativität wird geschärft – ein Aspekt von bislang unterschätzter Tragweite.[163] In diesem Sinne sind die *Systementwürfe* ein Zwischenglied auf dem Weg vom *Skeptizismusaufsatz* hin zum phänomenologischen Unternehmen; sie beinhalten beachtenswerte Vorarbeiten zur Geistkonzeption sowie zur Lehre vom subjektiven und objektiven Geist. Ein neuer Schwerpunkt liegt auf dem Umgang mit der im *Skeptizismusaufsatz* nur angedeuteten solipsistischen Dimension des Skeptizismus. Hierfür hat wahrscheinlich der Austausch mit Niethammer spezielle Relevanz; dieser war in den 1790er Jahren in eine entsprechende Debatte, vor allem mit Erhard, involviert. In seinen Ausführungen zur Negativität pointiert Hegel den Gedanken der einfachen Sich-selbst-Gleichheit als negative

Selbstbeziehung. Die absolute Einzelheit impliziere ein stummes, tatenloses Bewusstsein (GW 6, 285), was der von Niethammer und Erhard diagnostizierte Alleinheit oder fürchterlichen totalen Einsamkeit des Solipsisten (*solus ipse*) entspricht. Erhard machte den Selbsteinschluss für den Solipsismus geltend, Niethammer lenkte die Aufmerksamkeit auf die Inkohärenz der solipsistisch-skeptischen Position: Wenn der Skeptiker spreche oder esse, wisse er nicht, ob er mit seiner Sprache Wissen ausdrücke und ob das Essen ihn nähre. In Stillschweigen und Tatenlosigkeit solle das Wahre liegen, aber der Skeptiker spreche und handle. Selbst mit seinem Schweigen und Dahingestelltseinlassen würden implizit Geltungsansprüche erhoben, sie repräsentierten nur eine Scheinneutralität. Darauf aufbauend argumentiert Hegel gegen die pyrrhonische These von der Unmöglichkeit der Mitteilung eines Wahren und gegen das Lobpreisen der Tatenlosigkeit: Mitteilung (Sprache) und Tätigkeit müssten als die Stummheit und das Nichts überwindende Formen konkrete Bestimmung erfahren. Viertens profiliert Hegel zwei für seine Philosophie der Freiheit entscheidende Begriffe, Wille und Anerkennung. In der radikalen Einsamkeit, in der völligen Gleichgültigkeit gegen die Welt, im reinen Für-sich-Sein ist aller fremder Inhalt getilgt; das ist reine negative Selbstbestimmung. Diese Willkür, die Zufälligkeit in der praktischen Sphäre, könne als notwendiges, aber nicht hinreichendes Prädikat des freien Willens angesehen werden.[164] Beim Willen als bloßem ‹Schluss in sich selbst› könnten die Einzelnen nur wollen, nicht wahrhaft tun, es mangele am ‹Ent-Schluss›, am Aufschließen des Verschlossenen durch bestimmtes Handeln.[165] Das monadisch-solipsistische Ich vermag nur durch das Aufheben des vorstellenden und sehnend-begehrenden Selbstbezugs – der späteren Mittelstufen des theoretischen und praktischen Geistes – im *denkenden* Selbstverhältnis zum *anerkennenden* Selbstbewusstsein zu kommen, nur durch das *Wissen* des Willens, der damit als *allgemeiner* Wille gefasst wird und wesentlich *Anerkanntsein* ist (GW 8, 187). Diesen Schlüsselgedanken der begrifflichen Bestimmung des Wollens betont Hegel, wenn er das Ich als anerkanntes Sein als ein *aus dem Begriff erzeugtes* definiert (GW 8, 215). Mit diesen Annäherungen an die Kategorien des freien

Willens und des auf Anerkennung basierenden Rechts, den konstitutiven Prinzipien seiner Philosophie des Praktischen, bahnt Hegel den Weg zu seiner philosophischen Theorie des freien Willens. Die Arbeit an diesem Projekt wird noch ca. 15 Jahre in Anspruch nehmen, bis hin zu den epochemachenden *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1820. Die *Jenaer Systementwürfe* bieten auch Vorarbeiten zu anderen Eckpfeilern dieses Gebäudes, vor allem einige Vorstudien zum System der Bedürfnisse und zum Verständnis der modernen Gesellschaft im Kontext der Rezeption von Smith sowie richtungweisende Gedanken für ein modernes Staatsverständnis. Fünftens findet sich in den Entwürfen bereits die dreistufige Struktur Kunst – Religion – Philosophie, der drei höchsten Ausdrucksformen des Geistes.

Insgesamt können in der Mitte der Jenaer Zeit zwei miteinander verknüpfte, sich schrittweise vollziehende Kurskorrekturen konstatiert werden: Mit der Ankündigung seiner Vorlesungen im Wintersemester 1803/04 verzichtet Hegel auf den bisher immer gegebenen Hinweis auf das Cotta-Buch über *Logik und Metaphysik*. 1804/05 werden zwar noch Logik und Metaphysik getrennt, aber die Vorlesung trägt jetzt die Bezeichnung *philosophia speculativa*. Ab 1805/06 sind die beiden endgültig zu einer Disziplin vereinigt. Zudem wird als Titel der angekündigten Publikation *System der Wissenschaft* angegeben. Logik und Metaphysik werden zu einer neuen, die traditionelle Unterscheidung aufhebenden Logik transformiert – ‹die Logik als eine neue Metaphysik›. Das ergab sich aus dem Paradigma des denkenden Selbstverhältnisses und der daraus resultierenden Frage nach der Relevanz der logischen und metaphysischen Sachverhalte für die Selbsterkenntnis der Vernunft.[166]

Die zweite einschneidende Richtungsänderung bezieht sich auf die noch immer bestehende und eklatante Legitimationslücke des Idealismus. Später fasst Hegel das Problem in der Frage: ‹Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?› Zur Legitimation des neuen Wissensmusters gehört die Rechtfertigung des Anfangs, der als Einheit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von Unvermitteltheit und Vermitteltheit verstanden werden muss. Schon Aristoteles hatte für die

Bewegung des Absoluten einen Anfang gefordert, nach dem «Weswegen» gefragt (Ros 108). Es geht um keine propädeutische Logik, keine bloße Einleitung im Sinne einer Isagoge, keine pädagogische Hinführung und auch keine Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Anfang kann nicht vor den Toren, nicht jenseits des Wissens liegen. Er kann kein Grundsatz, kein Axiom, keine Hypothese, keine Offenbarung sein, kein unbegreiflicher Anfangspunkt. Die Verlegenheit um den Anfang fußt darauf, dass weder ein rein Unmittelbares noch ein rein Vermitteltes ihn bilden können. Die Rechtfertigung des Anfangs als ‹Vorbereitung zur Wissenschaft› muss selbst Wissenschaft sein, nur mit einer solchen kann dem Skeptizismus Paroli geboten werden. Hegel beginnt sein Herkules-Projekt der Begründung des Wissens durch das werdende Wissen, durch eine *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*,[167] so der ursprüngliche Titel der *Phänomenologie des Geistes*.

In einem zu Beginn des Jahres 1807 an Schelling gerichteten Brief bezeichnet Hegel die ganze phänomenologische Abhandlung als ‹nur den Anfang, freilich für den Anfang voluminös genug› (Br I, 132). Auch Sinclair kündigt Hegel ein Exemplar «von meinem Anfang» (Br I, 332) an und schreibt, dass er mit ihm gerne wieder wie in Frankfurt und Bad Homburg Altes rekapitulieren und Neues durcharbeiten würde. Sinclair bemerkt scharfsinnig, dass «alle von Prinzipien ausgehende[n Standpunkte] bloße Dogmatiken» darstellen. Jedoch könne man «nicht ganz aus dem Blauen anfangen», und empfiehlt Hegel das von diesem in Frankfurt so virtuos eingesetzte ‹flammende Schwert› des Zweifels. Zudem sieht er in der *Phänomenologie des Geistes* eine «Isagoge aus dem Leben zum philosophischen Standpunkt», die jedoch auch mit einer «anfänglich gemachten Supposition» operiere und ein mehr historisches Begründen präferiere (Br I, 417, 429 f.). Der Kritik am Dogmatismus stimmt Hegel zu, dort stehe der Anfang als unumstößliches Primum ohne Beweis. Die Konzipierung des Anfangs müsse genuin Philosophie im Sinne denkender Legitimation sein. Jedoch bleibe das Beginnen mit dem Zweifel, so Hegels Einwand, nicht frei vom Makel der Erschleichung. Dieser Zweifel sei «weit mehr als der Anfang», nämlich schon das Prinzip der Vermittlung, «die

medias res zwischen Anfang und Ende». Der Anfang müsse die *Form* eines Unmittelbaren haben, aber nicht eines rein Unmittelbaren, es bleibe aber eben als Anfang unvollkommen und unvollständig. Darum «ist er Anfang, weil er noch [nicht] fortgeschritten ist; erst das Fortschreiten bringt ein solches herbei, das nicht mehr unmittelbar, sondern vermittelt durch ein Anders ist» (Br II, 5).

Am Schluss der *Phänomenologie des Geistes* steht das reine Wissen, das aber zugleich als Resultat ein Vermitteltes ist. «Das Individuum verlangt mit Recht, daß zur Erhebung auf den Standpunkt der absoluten Erkenntniß ihm die Leiter gereicht und in ihm selbst die Nothwendigkeit dieses Standpunktes aufgezeigt werde.»[168] Laut Rosenkranz, der von einem scheinbar doppelten Anfang spricht, liefere die *Phänomenologie des Geistes* die Legitimation des Anfangs für das Subjekt, für das Bewusstsein, das «erst auf den Kopf gestellt werden muß» (Ros 206). Die Abhandlung erweist sich als eine Rechtfertigung des Anfangs des Philosophierens. Nur durch den Entschluss, rein denken zu wollen, kann auf die ‹Leiter› der *Phänomenologie des Geistes* verzichtet werden. Das verlangt allerdings die Akzeptanz der Quintessenz des phänomenologischen Unternehmens, das rein-begreifende Denken als Resultat anzusehen. Nach seiner Lektüre der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* wird Sinclair den Vorwurf der bloß historischen Einleitung revidieren und die Begründungsfunktion der *Phänomenologie des Geistes* für den Anfang der Philosophie akzeptieren. Der *Logik*-Abschnitt *Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?* kann als eine indirekte Antwort auf Sinclair gelten, der für diesen Kontext die scharfsinnigste Einschätzung der *Phänomenologie des Geistes* vorgetragen hatte. An folgender Stelle der *Wissenschaft der Logik* ist eine Reaktion auf Sinclair spürbar: «nur im Unmittelbaren ist noch nicht ein Fortgegangenseyn von einem zu einem andern» (GW 11, 40). Erst der Blick in die zehn Jahre später vorgelegte *Logik* eröffnet ein zureichendes Verständnis des in der Mitte der Jenaer Zeit gestarteten *Phänomenologie*-Unternehmens.

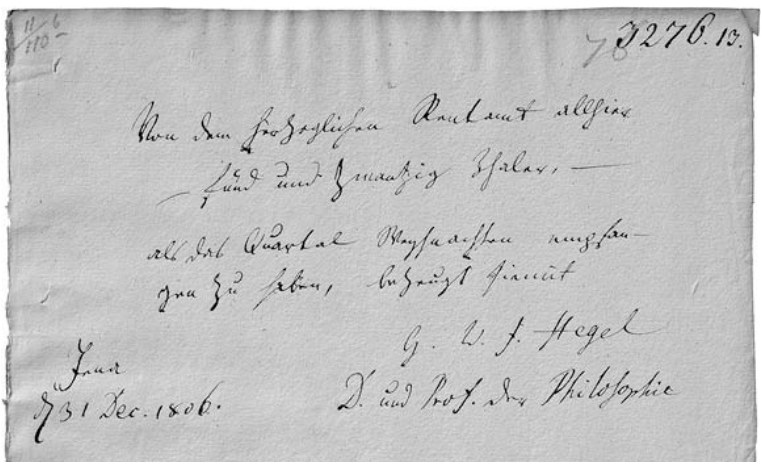
Die Philosophie müsse wieder einmal *von vorne anfangen*. Der Student Gabler schildert diesen Eindruck aus Hegels Jenaer Vorlesungen: Sein vermeintliches Wissen werde in ‹eine Nacht

des Nichtwissens und Zweifels versenkt, um eine neue gründliche Basis für das Wissen zu schaffen› (HBZ 60). Vor der Ausarbeitung der Grundzüge eines neuen wissenschaftlichen Systems war zuerst der Anfang zu konzipieren und zu legitimieren. Das verlangte eine tieflotende Abhandlung mit Beweiskraft. Die *Phänomenologie des Geistes* ist die erste mit systematischen Anspruch auftretende Abhandlung des Philosophen.

4. Zwei Weltseelen in Jena – Hegel und Napoleon

Die Jahre 1805 und 1806 sind die wohl aufregendsten, ambivalentesten und turbulentesten Jahre für Hegel. Sie werden bestimmt von der enthusiastischen Arbeit an der *Phänomenologie des Geistes*, dem intellektuellen Niedergang Jenas, der massiven finanziellen Notsituation, dem fortgesetzten Scheitern der Bemühungen um eine universitäre Lehrposition, einer folgenreichen Affäre mit der Haushälterin Christiane Burkhardt, der Schlacht von Jena, der Begegnung mit Napoleon, der Fertigstellung einer Schlüsselschrift der modernen Philosophie bis hin zum erzwungenen Weggang aus Jena. Trotz der anregenden Bekanntschaft mit Goethe, trotz des zunehmenden Lehrerfolgs – im Februar 1806 gibt es ein öffentliches Vivat auf Hegel seitens der Studenten – und trotz der im Februar 1805 vollzogenen Ernennung zum außerordentlichen Professor verstärkt sich seine innere Zerrissenheit. Bereits 1804 muss Niethammer finanzielle Hilfe leisten. Im Mai 1806 berichtet Caroline Schelling, dass man nicht wisse, wie Hegel sich durchbringe (HBZ 71). 1806 erhält der Philosoph eine beschämend geringe Unterstützung aus Weimar in Höhe von 100 Reichstalern für ein Jahr – Herzog Karl August gab 4000 Taler pro Woche für den Bau seiner Residenz aus. «Die Ärmlinge in Weimar sind lächerlich und verächtlich zugleich!» (Br I, 110) Hegels Sondierungen für eine Professur in Erlangen, Heidelberg, Berlin, Tübingen und Altdorf bleiben allesamt erfolglos. Gabler beschreibt eine tief nach innen gekehrte Persönlichkeit: mit gebrochen glänzendem Blick des großen Auges, im milden Lächeln verbanden sich Freundliches, Sarkastisches und Schmerzliches wie ein «Sonnenschein, der aus

einem sonst schwer mit Wolken behangenen Himmel hervorbricht» (HBZ 61, 64). Ab Mai 1806 war Hegels Haushälterin Christiane Burkhardt mit seinem unehelichem Sohn Ludwig schwanger, der im Februar 1807 geboren wird. Die unter gewaltiger Zeitnot erfolgenden Abschlussarbeiten an der *Phänomenologie des Geistes* und der Druck des Buches bei Goebhardt in Bamberg werden zu einer gewaltigen Geduldsprobe. Schließlich kommt im Oktober 1806 der Krieg direkt nach Jena.



Brief von Hegel (31. 12. 1806)



Hegel und Napoleon in Jena

Unter dem Kanonendonner der Schlacht von Jena wird ein Jahrtausendwerk der Philosophie weitgehend fertiggestellt. Der 13. und 14. Oktober 1806 sind Schicksalstage. Zum einen teilt Niethammer mit, dass der 13. Oktober der «äußerste Termin zur Absendung des letzten Transports» (Br I, 117) des Manuskripts ist, zum anderen wird an diesem Tage Jena von den Franzosen besetzt, zum Dritten begegnet Hegel Napoleon. Am 8. und 10. Oktober sollte der Text in zwei großen Teilen nach Bamberg abgesendet werden, was aber wohl erst am 14. Oktober erfolgt, an dessen frühem Morgen in der Stadt heftiger Kanonendonner zu vernehmen ist (Br I, 120 f., 464). Hegel macht sich große Sorge um die Sendung in Kriegszeiten; es gibt keine Abschrift.

Die Redaktion beendet er erst «in der Mitternacht vor der Schlacht bei Jena» (Br I, 161 f.). Die letzten Bogen trug Hegel seit der Besetzung der Stadt mit sich; es drohte unwiederbringlicher Verlust. Am 13. Oktober 1806 treffen die beiden welthistorischen Persönlichkeiten Hegel und Napoleon aufeinander: «den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht» (Br I, 120). Der Philosoph sah in der Johannisstraße nicht den Weltgeist zu Pferde, wie oft erklärt wird, sondern den von ihm geschätzten großen Staatsrechtslehrer, der neue moderne Verfassungen nach Europa bringt. 1804 hatte er sich zum Kaiser der Franzosen krönen lassen und seinen *Code civil* in Kraft gesetzt. Am 14. Oktober wird dann der geniale Feldherr die Preußen auf den Höhen von Jena vernichtend schlagen, und wahrscheinlich geht am selben Tage der letzte Teil des Manuskripts der *Phänomenologie* gen Bamberg. Somit erhielt die alte Welt der Feudalmächte, das *Ancien Regime*, in diesen Tagen zwei Tiefschläge, einen politischen und einen philosophischen, beide aus der kleinen thüringischen Universitätsstadt mit ihren ca. 5000 Einwohnern. Einen Monat vor der *Bataille de Jena* hatte Hegel geschrieben: «Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gährung, wo der Geist einen Ruck gethan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes.» (Ros 214)

Hegel ist von der Schlacht selbst betroffen, wird geplündert, muss die Wohnung verlassen und kommt zunächst kurz bei Gabler, dann bei Knebel im Hellfeldschen Haus[169] und schließlich bei Frommanns unter.[170] Einquartierungen, der große Brand in der Johannisgasse und Plünderungen (auch in der Universität) hinterlassen ihre Spuren im Städtchen. Er sieht die grausamen Folgen der Schlacht von Cospeda in Gestalt von tausenden Verwundeten und Sterbenden, die in die Stadt gebracht werden. «Unsere Stadtkirche, das ganze Kollegium,

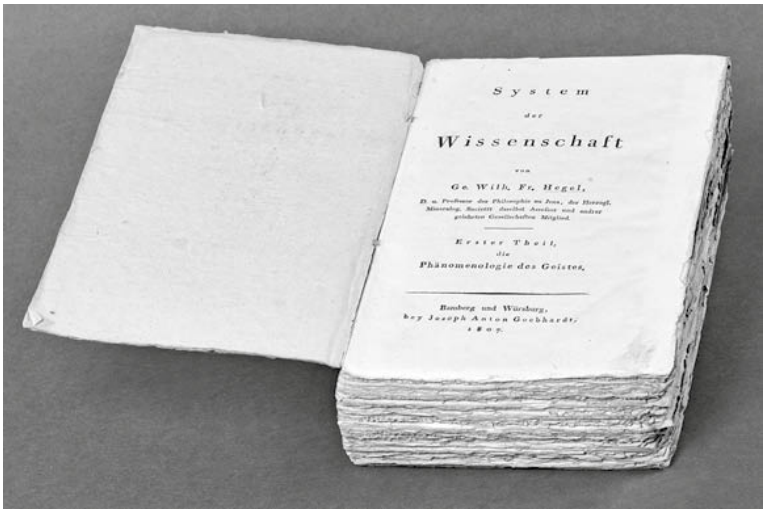
Schloß und Armenhaus, Regierung, das Kirchenrat Schmitsche Haus, Fechtboden, sowie alle großen Häuser waren Lazarette.»[171] Hegel vergleicht den Krieg mit dem Teufel: «So hat sich kein Mensch den Krieg vorgestellt, wie wir ihn gesehen!» (Br I, 126) Ungefähr einen Monat nach der Schlacht verlässt Hegel Jena in Richtung Bamberg, um dort die Drucklegung seiner *Phänomenologie* zu überwachen. Noch Anfang Januar 1807 hofft er auf eine Anstellung in Jena, Mitte Februar kommt von Niethammer die Nachricht, dass Hegel die Redaktion der *Bamberger Zeitung* übernehmen könne. Der Umzug nach Franken erfolgt dann im März 1807. Mit seiner *Phänomenologie* hat der Denker einen unschätzbaren Diamanten in die Schatzkammer der Philosophie gelegt.

6. Die *Phänomenologie des Geistes* (1807) –Ein Jahrtausendwerk der Philosophie

> Ein ächtes Kunstwerk, schärfste Bestimmung des Begriffs mit hoher Poesie verbunden, in originellen Bildern auch das Schwerste bis zu gleichsam mikroskopischer Deutlichkeit verkörpert
>
> *Karl Rosenkranz*

1. Die vielköpfige Hydra der Bewusstseinsphilosophie

Hegel soll seine *Phänomenologie des Geistes* als Entdeckungsreise ins Wissen beschrieben haben. Bei diesem ambitionierten Unternehmen geht es nicht um ein gemütliches Flanieren im Jenaer Paradies, sondern um ein höllisch schwieriges ‹Hindurcharbeiten auf dem langen Weg der Bildung zum Wissen›, um die harte ‹Anstrengung des Begriffs›. Es wird unparteiisch und streng geprüft, unerbittlich die Forderung des Beweisens erhoben und gründlich abgewogen, bevor Urteile fallen.[172]



Titelblatt der *Phänomenologie des Geistes* – Goethes Exemplar auf Velin-Papier

In der *Vorrede*, konzipiert als Präludium zum gesamten System, nicht nur zur *Phänomenologie*, erweitert Hegel seinen mit der *Differenzschrift* begonnenen Angriff auf die herrschenden Denkmodelle zu einem polemischen Rundumschlag. Hegel richtet sich gegen das Paradigma des Bewusstseins, das er mit seiner Abhandlung zu überwinden strebt. Noch führen die Bewusstseinsphilosophien das Wort, verkünden, dass es ‹keine Erkenntnis der Wahrheit› gebe, nur Zeitliches und Vergängliches sei zu erfassen. Der Verzicht auf Wahrheit wird, so Hegel später, ‹zum höchsten Triumphe des Geistes erhoben›, womit die Philosophie sich selbst das Grab schaufelt. Zum ‹Antlitz Gottes vermag ein sterbliches Auge sich nicht zu erheben›, lautet der Jacobische Offenbarungseid der Philosophie. Die kritische Philosophie im Gefolge von Kant mit ihrer Grenzziehmentalität verschafft dem Nichtwissen auch noch ein gutes Gewissen. Die Behauptung von wahrem Wissen wird als Anmaßung, als Überheblichkeit angesehen; mit Verweis auf das Erkennen von Wahrscheinlichkeiten und auf die Fallibilität preist man ein Second-hand-Wissen an. Obschon sie das Denkniveau Hegels in keiner Weise erreichen, verkünden solche Schrankenwärter und Grenzwächter bis heute, sie hätten Hegel hinter sich gelassen. So bleibt die *Vorrede* aktuell; die neunköpfige Wasserschlange und

die Höllenhunde der Bewusstseinsphilosophie sind bis heute am Werk, der Augiasstall ist noch nicht gereinigt, die Kakophonie des ‹Für-Wahr-Haltens› feiert fröhliche Wiederkehr. Eine Konjunktur erlebt auch eine logisch-mathematische Axiomatik, die sich zur philosophischen Wissenschaft stilisiert und die leb- und farblose Formalismen und analytische Schematismen pflegt, welche den sonnenklaren Berichten über die Ordnung einer Gewürzkrämerbude ähneln. Andere errichten unter dem Rückgriff auf den Relativismus, den Kern der Bewusstseinsstruktur, eine verbotene Stadt für das Denken. Bei davon abweichenden Versuchen im Anschluss an Hegel tönt es aus diesen Ecken: überlebte Metaphysik, Ontotheologie, *claiming too much*. Mit dem Kant-Freund Hippel sei gesagt: «Wer dem menschlichen Geschlechte sagt: so weit, und weiter nicht! hat ihm den Kopf abgesprochen».[173] Die Rede von den Grenzen der Vernunft wird Hegel später für schlimmer erachten als das Sprechen von einem hölzernen Eisen.

2. Das Anliegen der *Phänomenologie*

Alle Stützpunkte, an die sich das Bewusstsein gewöhnt hat, sollen als ungenügend erkannt und abgewiesen und das alte Paradigma in ein neues überführt werden. Der neue Grundgedanke soll durchgängig argumentativ und systematisch präsentiert werden, im Sinne von Aristoteles soll Rechenschaft gegeben, sollen Wissensansprüche genau geprüft, eine neue Wissenschaft begründet werden. Hegel nennt drei miteinander verknüpfte Programmpunkte: erstens *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, die Bildung des Bewusstseins zur Wissenschaft, das stufenförmige Hervorbringen durch das Bewusstsein selbst; zweitens die *Darstellung des erscheinenden Wissens* in der Vollständigkeit seiner Gestalten, der Weg des Bewusstseins als Weg des erscheinenden, ‹phänomenalen› Geistes zum Geist als begreifendes Denken; drittens *der sich vollbringende Skeptizismus*.[174]

Der Stufengang hin zum Wissen ist kein Vagabundieren, kein Hüpfen einer Eichhörnchen-Seele von Ast zu Ast (Nietzsche), keine rhapsodisch-fragmentarische Erzählung nach dem

selbsteigenen Vergnügen, kein bloßes Defilee von Bildern und Metaphern, sondern das Fortschreiten der Phalanx des Begreifens, der Vollzug der ‹kalten Notwendigkeit des Begriffs› im gut aristotelischen und fichteschen Sinne des ‹originellen Anfangens› wie der logischen Ableitung in Form der ‹Deduction des Begriffs des reinen Wissens› (GW 11, 20). Statt um eine Historie der Bewusstseinsformen geht es darum, das notwendige und vollständige Werden des Standpunktes des begreifenden Denkens aufzuweisen. Der dem ersten Blick sich als Chaos darbietende Reichtum der Erscheinungen des Geistes muss eine wissenschaftliche Ordnung erhalten. Die Abhandlung soll den Anfang einer neuen philosophischen Wissenschaft und ihren Standpunkt begründen. Das Hervorgehen des reinen Wissens, des reinen Begriffs muss bewiesen werden. In der *Wissenschaft der Logik* betont Hegel, dass der Begriff der Wissenschaft seine Rechtfertigung in der *Phänomenologie* erhalten habe, welche den *Anfang der Wissenschaft* überhaupt, nicht direkt den Anfang der *Logik* legitimiert, denn dieser resultiert aus dem Eröffnungszug des reinen Denkens.

Das einzelne Individuum kann nicht unmittelbar diesen Standpunkt der Wissenschaft einnehmen, es muss erst die Bildungsstufen dorthin durchlaufen, wobei ihm, wegen seines Vergessens des Erreichten, seiner häufigen Selbsttäuschungen und Selbstverkennungen eine ‹Leiter› zum Aufstieg gereicht werden muss. Zwei miteinander korrespondierende Wege laufen schließlich zusammen. Da sich das axiomatische Verfahren wie auch eine Philosophie aus einem obersten Grundsatz als ungeeignet herausgestellt haben, versucht sich Hegel an der Aufgabe, einen neuen Anfang der Philosophie nicht bloß zu behaupten oder zu borgen, sondern zu beweisen; die gesamte Schrift dient diesem Zweck.

3. Die Struktur des Bewusstseins

Falls jemand denkend und sprechend Wissensansprüche erhebt, hat das wenigstens zwei basale Implikationen, die aber keine inhaltliche Vorannahme darstellen, erstens den Entschluss, an gerade diesem ernsten Spiel des Wissens teilzuhaben, und

zweitens die einfache Grundstruktur des Bewusstseins selbst: Jemand unterscheidet sich von etwas ihm gegenüber Stehendem, einem ‹Gegen-Stand›, auf den sich die erkennende Instanz bezieht, um Wissen von ihm als Gegenstand zu erlangen. Den Nukleus dieses Paradigmas des Bewusstseins, die ‹Grundaufstellung› dieses Spiels, sieht Hegel im *Verhältnis*, in der *Relation*, in der *Dualität* (Zweiheit) von Gedanken und Gegenstand, von Subjekt und Objekt, von Ich und Welt. Aufgrund der Unterscheidung beider ‹Instanzen›, beider Pole der Relation, erfolgt logisch die Exklusion (Negation) der jeweils anderen Seite. Das schöne deutsche Wort ‹Gegenstand› verweist auf den ‹Gegen-Satz des Bewusstseins›, auf die dem Gedanken negative ‹Gegenständlichkeit› und die dem Gegenstand negative ‹Gedanklichkeit›. Das Bewusstsein impliziert einen Widerspruch zwischen der Selbständigkeit beider Seiten und ihrer Einheit, ihrer Identität als zweier Seiten eines Einen, des Bewusstseins. Die Dualität, das Relationale, die Trennung von Gedanke und Gegenstand, der Widerspruch zwischen zwei eigenständigen Seiten ist dem Bewusstsein wesentlich eingeschrieben und bleibt seine beständige Grundcharakteristik, deren Dynamik ausbuchstabiert werden muss: Der Gegenstand kann erstens als Gegebenheit oder zweitens als Konstruktion verstanden werden. Im Blick auf das Gegebene, Vorgefundene setzt der Realismus ein positives, bejahendes Zeichen, der subjektive Idealismus hingegen ein negatives, im Blick auf die Konstruktion ist es umgekehrt. Den Gegensatz gibt es also in zwei Extremformen: In der ersten befindet sich der Gegenstand außer mir, als unmittelbar vorhandener oder gegebener, der nicht von meinem Wissen herrührt, unabhängig von mir existiert. In der zweiten gilt der Gegenstand nur als eine von mir geschaffene, innere Vorstellung. Philosophisch gesprochen: Wenn ich mich im ersten Fall urteilend auf die Welt beziehe, so ist diese Welt eine unmittelbare, unabhängig von mir bestehende Gegebenheit – das Prinzip eines ursprünglichen Realismus. Im zweiten Fall setzt das Ich den Gegenstand, die Welt – das Prinzip eines konstruktionistischen, subjektiven Idealismus. Je isoliert befinden sich beide Varianten im Status des bloßen Behauptens, des Meinens, des Glaubens (*belief*). Das Bewusstsein muss von

seiner Natur her notwendig zwischen den beiden Polen ‹schwanken›, zwischen den beiden Seiten in einem Wechselspiel ‹oszillieren›.

4. Der Zusammenhang der Dimensionen des Programms

In mehreren Schritten sollen die drei verschiedenen, aber miteinander verbundenen Aspekte der phänomenologischen Entdeckungsreise freigelegt werden. Das Bewusstsein gilt als Geist, insofern dieser als Verhältnis auftritt oder erscheint. Erscheinung benennt den Unterschied im Bewusstsein, die Beziehung des Gedankens auf einen Gegenstand. Insofern handelt es sich um den ‹phänomenalen› Geist, der sich prinzipiell im Status seiner Relationalität befindet. Die aufeinanderfolgenden Stationen des erscheinenden Wissens, als verschiedene Gestalten des Geistes, sind Wegmarken seiner Bewegung zu sich selbst. Es handelt sich um keine chaotische oder chronologische Geschichte intellektueller Formen; es ist der Gang von der Relativität zur Aufhebung dieser Relativität in der Absolutheit, vom «unreinen» zum «reinen» Wissen. Die Struktur des Bewusstseins hebt sich auf dem Weg vom *Verhältnis* zum *Selbstverhältnis* auf, das ‹dualistische Bewusstseinsparadigma› im neuen ‹monistischen Paradigma des Denkens des Denkens›.

Relativität, Dualität, Phänomen und Vorstellung wie das Oszillieren zwischen letzteren sind nun die Markenzeichen des Skeptizismus. Die Wendung vom «sich vollbringenden Skeptizismus», dem Weg des Zweifels, hat Hegel in seiner Auseinandersetzung mit der alten pyrrhonischen wie neuen idealistischen Skepsis entwickelt. Im Dogmatismus wird ein Endliches, im Verhältnis Stehendes als Absolutes gesetzt. Gegen diesen Wissensanspruchs, der sich auf *einen* Pol des Verhältnisses stützt, wird der *andere* Pol geltend gemacht und auf die Relativität, auf die dem Bewusstsein eigene Struktur des Verhältnisses, des Gegensatzes, verwiesen. Somit wird der Wissensanspruch der sich jeweils dogmatisch setzenden *einen* Seite negiert. Dementsprechend hatte Hegel schon früher die *Fünf Tropen* des Sextus die Hauptwaffe gegen jeglichen Dogmatismus genannt.[175] Einer supponierten Singularität (Dogma) wird mittels der Negation die zweite Seite der Münze, die Dualität, entgegengehalten, im Sinne der inneren

Gegensatzverfasstheit des Bewusstseins selbst. Der sich vollbringende Skeptizismus führt so alle Wissensansprüche des erscheinenden, phänomenalen Wissens *ad absurdum*, indem er ihnen die ihnen eigene zweite Seite zeigt. Die noch zu behandelnde Selbstprüfung des Bewusstseins führt dann mittels der Umkehrung, der bestimmten Negation, zur Selbstdestruktion des Skeptizismus, zur Aufhebung der dualen Struktur schlechthin. Im eigenen Vollbringen, in seinem *reinigenden* Verfahren bis hin zum *reinen* Wissen gleicht er einem hochwirksamen Kathartikon, einem Abführmittel, das sich selbst mitabführt. Aber wie die duale Struktur im Selbstverhältnis aufgehoben wird, so erfolgt die Inklusion des Zwiefältigen im monistischen Philosophieren in Form der Integration von dessen negativer, freier Seite. In dieser Hinsicht führt das Werk die Befreiung vom Bewusstseinsparadigma vor.

An der inneren Verknüpfung der drei Dimensionen ist ablesbar, dass es im inhaltlichen Konzept der *Phänomenologie des Geistes* keine gravierenden Korrekturen gab.[176] Die Änderung des Titels zeigt das Bestreben, eine langweilige Überschrift durch eine prägnante Formulierung zu ersetzen. Die ‹Unform der letzten Partien›, wie Hegel selbst sagt, liegt am Zeitdruck bei der Ablieferung des Manuskriptes. Ungeachtet dessen gelingt Hegel mit seiner ersten umfangreichen Monographie ein genialer Wurf, der ihn in die erste Reihe der Philosophen katapultiert. Die philosophische Öffentlichkeit stellt sich taub; die Lektüre der meisten Rezensionen kann man sich sparen. Eine Ausnahme bildet die Besprechung von Hegels Student Carl Friedrich Bachmann von 1810, die zwar inhaltlich unzulänglich ist, aber Hegel als neuen Aristoteles feiert. Die Vernunft trete in ihrer ganzen Stärke hervor, indem die Philosophie die strenge Form der Wissenschaft erhalte und der Monismus mit Scharfsinn entfaltet werde. Mit der *Phänomenologie* beginne eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie.[177] Die an den Universitäten dominanten Bewusstseinsphilosophen vermochten trotzdem noch ein Jahrzehnt lang eine akademische Laufbahn Hegels zu verhindern.

Das Werk fußt auf einer von Anfang bis Ende in sich geschlossenen, systematischen Komposition ohne substantielle

Inkonsistenzen oder Brüche. Seine Akkuratesse zeigt sich auch in den antizipatorischen wie rekapitulierenden Passagen. Sogar im Dschungel schwer zu erschließender Differenzierungen und Komprimierungen wird sichtbar, wie sich das Thema Bewusstsein in Variationen und in der sich erweiternden Komplexität entfaltet und in welcher Weise die ‹Leiter› für den Aufstieg zum Wissen gereicht wird. Die Odyssee des Gedankens im Denkkosmos hin zum Standpunkt der Wissenschaft, zum reinen, begreifenden Denken hat bis heute seine Faszination nicht verloren, auch wenn die Befreiung vom überkommenen Muster des Bewusstseins, der Weg vom Dualismus zum Monismus, vom Verhältnis zum Selbstverhältnis noch nicht abgeschlossen ist.

5. Die Selbstprüfung des Bewusstseins

Hegels Partie wird vom ersten Zug an über Eröffnung, Mittel- und Endspiel bis hin zum Matt von einer klaren Strategie bestimmt, in der Angriff und Verteidigung harmonieren. Zugzwang, Zwickmühlen, Rochaden begleiten den Weg – variable Formen der Umkehrung, der Verkehrung, der Inversion kannte Hegel aus der *Vorschule der Ästhetik* des Schachliebhabers Jean Paul. Finessen und gelungene Riposten stehen neben dunklen und unausgereiften Passagen. Verwirrende und unklare Spielzüge erschweren die Interpretation, ebenso wie unangemessen breite Darstellungen, was im Falle der «beobachtenden Vernunft» vom Interesse an zeitgenössischen Kontroversen herrührt und zu einer zu weitläufigen Auseinandersetzung mit dem ‹metaphysischen Empirismus› in der Naturforschung führt. Auch biographische Episoden nehmen Einfluss wie der Besuch des Schädellehrers Gall in Weimar und Jena sowie die Präsenz von Froriep, eines Adepten der ‹Schädelleere›. Mitunter gingen Hegel die Pferde durch, etwa in der peinlichen Anspielung auf Novalis' Erkranken an der Schwindsucht. Und zu guter Letzt wird das Bewusstsein in ein Mattnetz verstrickt – im reinen Begriff des Wissens.

Die vielen Andeutungen sind eine immense Herausforderung für den Leser. In den meist anonymen poetischen Anspielungen finden sich Motive und Figuren von Äschylus, Sophokles,

Aristophanes, Lukian, Shakespeare, Diderot, Novalis, Hölderlin, Schiller oder Goethe, dazu Motive aus den Vorstellungswelten verschiedener Religionen. Unter den Philosophen spannt sich der Bogen von Platon, Aristoteles, Epiktet, Marc Aurel und Sextus über Jakob Böhme und Bruno, Descartes, Spinoza, Rousseau und Hume, von den französischen Enzyklopädisten bis hin zu Reid, Jacobi und Schulze, von Kant, Fichte und Schelling bis zu den Romantikern.

Das Erheben eines Wahrheitsanspruchs beinhaltet einen Entschluss in seiner einfachen, formellen Struktur und damit den Auftakt des Prüfens, den strengen Prüfvorgang und dessen Resultat. Hegels Selbstanzeige seiner Schrift (GW 9, 446 f.) spricht in diesem Sinne von Stationen des Weges. Die «Methode der Ausführung» müsse ohne Einschränkung in der *Selbstprüfung* des Bewusstseins bestehen, angezeigt durch die Garanten Unvoreingenommenheit und inhaltliche Voraussetzungslosigkeit – ein Lehrstück von Wissenschaftlichkeit. Das Bewusstsein wird am eigenen, von ihm gesetzten Maßstab, ohne ein von außen herangetragenes Kriterium, gemessen; der Prüfstein ist das Bewusstsein selbst, ohne dass es von außen belehrt wird.[178] Bei Nichtbeachtung fällt ein philosophisches Unternehmen in den Dogmatismus der bloßen Annahme eines anderen Kriteriums zurück, in den unendlichen Regress des Prüfens. Der Kern der Untersuchung liegt in der vorurteilsfreien ‹Vergleichung des Bewusstseins mit sich selbst›, in einer immanenten Prüfung bzw. immanenten Kritik. Was das auftretende Bewusstsein als Wissen bekundet, misst sich an dem von ihm selbst bestimmten, in seiner Struktur liegenden Prüfstein. Das Prüfen beruht auf der erläuterten Unterscheidung, auf dem Verhältnis, auf dem Gegensatz des Bewusstseins (GW 9, 59 f.). Das Bewusstsein *ist* in diesem Sinne selbst der Vergleich, ob Gedanke und Gegenstand sich entsprechen, ob der Gedanke (die Vorstellung) dem Gegenstand (der Sache) oder der Gegenstand (die Sache) dem Gedanken (der Vorstellung) entsprechen. Beides kann als dasselbe betrachtet werden, insofern die Seiten des Unterschieds dem Bewusstsein selbst angehören, das Bewusstsein diese Relation, diesen Gegensatz selbst darstellt.

Die Dopplung im Stufengang, einerseits die Erfahrung des natürlichen, erscheinenden Bewusstseins und andererseits das ‹Zutun›, das auf den Selbstanspruch des Bewusstseins insistiert, beruht auf der einseitigen Ansicht des Bewusstseins von sich selbst, das sich in seiner ganzen Konsequenz verkennt. Hegel spricht an vielen Stellen von Selbstvergessen, Selbstverkennen, Selbsttäuschung oder von der «Gedankenlosigkeit über sich selbst».[179] Das Bewusstsein fügt die beiden Momente seiner selbst letztlich nicht zusammen, neigt sich mal zur einen Seite der Existenzbehauptung bloß vorfindlicher Phänomene, dass der Gegenstand ganz ohne die Vorstellung von ihm sei, dass Dinge gegeben seien, bevor Verhältnisse eingesehen werden könnten. Dann wieder behauptet es, dass der Gegenstand die eigene innere Vorstellung sei. Mit solch je einseitigen Versicherungen, die der eigenen Verhältnis- oder Gegensatzstruktur zuwiderlaufen, verkennt das Bewusstsein sich selbst und muss auf seine ‹Gedankenlosigkeit› hingewiesen werden, ohne dass darin das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit angetastet wird. Im Gegenteil, das Bewusstsein muss in seinem Anspruch radikal beim Wort genommen, der konsequente Vollzug seiner Struktur angemahnt und die ihm immanente Dualität offengelegt werden, von welcher das Bewusstsein stets wieder absieht. Das Bewusstsein macht darin die Erfahrung, jeweils wieder auf seine andere Seite geworfen zu werden, auf die Negation einer erreichten Gestalt. Es erfährt die Relativität, die Endlichkeit, die Unzulänglichkeit des jeweils erhobenen Wissensanspruchs, der in den ‹leeren Abgrund des Nichts› gestoßen wird. Jeder neue Anspruch fällt derselben Vernichtung anheim, ein permanenter Wechsel von Gegebenheit und deren Negierung. Das Bewusstsein ‹vergisst› dabei seine von ihm selbst verlangte konsequente Durchführung, es verkennt die jeweils neu generierte Position.

Daher muss die Relativität festgehalten und die ‹Umkehrung des Bewusstseins selbst› dem Bewusstsein demonstriert werden. Der Standpunkt der reinen Negativität abstrahiert davon, dass dies unterstellte bloße Nichts, das Nichts dessen ist, woraus es resultiert, wovon es herkommt, das Resultat demnach als ein Bestimmtes gelten muss. Dem Bewusstsein wird die eigene Natur vor Augen geführt, sein Wesen, die ihm immanente Dualität oder

Gegensätzlichkeit. Die These *determinatio est negatio* beinhaltet mit gleicher Geltung die These *negatio est determinatio*; mit der Figur der *bestimmten Negation* haben wir das bewegende Prinzip der Entwicklung, des stringenten Übergangs zur neuen Gestalt, das Prinzip, «wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt» (GW 9, 57). Die aus dem Bewusstseinsparadigma stammende, aber vom Bewusstsein ‹verkannte› Rechtfertigung der logischen Form der *bestimmten Negation* – der berühmten Hegelschen *Aufhebung als Einheit von Vernichten, Bewahren und Höherheben* – liefert Hegel erst später:

> Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative [Negation] eben so sehr positiv [Affirmation] ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besondern* Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die *Negation der bestimmten Sache*, die sich auflöst, ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt (GW 11, 25).

Diese aus der Bewusstseinsstruktur sich legitimierende Zutat kennzeichnet Hegel als «*Umkehrung des Bewusstseyns* selbst», wodurch «sich die Reihe der Erfahrungen des Bewusstseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewusstseyn ist, das wir betrachten» (GW 9, 61). Die stark komprimierte Argumentation dieser Passage zeigt dennoch, dass Hegel dem Verhältnis der *Phänomenologie* zum Skeptizismus explizit Aufmerksamkeit schenkt, und zwar durch die Überlegungen zur bestimmten Negation: Dass ein jeweiliges Resultat, eine Gestalt, keineswegs ein leeres Nichts repräsentiert, sondern auch das enthält, was die vorherige Gestalt Wahres an ihr hat. In dieser Verknüpfung der Umkehrung des Bewusstseins mit dem Skeptizismus bekommt letzterer herausgehobenes Gewicht; er avanciert zur ‹Mitte›, zum neuralgischen Wendungspunkt und *ist* die Umkehrung des Bewusstseins selbst. In Anspielung auf Jean Paul waltet hier die *lex inversa*, ein durchbrechender Positionswechsel, die lange Rochade der *Phänomenologie*. Der Geist gleicht in dieser Umkehrung dem legendären Vogel Merops, der rückwärts zum Himmel fliegt, den

Nektar hinaufwärts trinkt und auf dem Kopf tanzt. Die Höllenfahrt des sich vollbringenden Skeptizismus bahnt dem Geist die Himmelfahrt, den Weg zu einem neuen Wissen.

6. Zur Kartographie des phänomenologischen Weges

Nur der Grundriss des Werkes kann hier nachgezeichnet werden, die Landkarte des Weges findet sich im Inhaltsverzeichnis. Hegel schreibt dazu in der Selbstanzeige der Schrift:

> Dieser Band stellt das *werdende Wissen* dar. Die Phänomenologie des Geistes soll an die Stelle der psychologischen Erklärungen oder auch der abstrakteren Erörterungen über die Begründung des Wissens treten. Sie betrachtet die *Vorbereitung* der Wissenschaft aus einem Gesichtspuncte, wodurch sie eine neue, interessante, und die erste Wissenschaft der Philosophie ist. Sie faßt die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird. Es wird daher in den Hauptabtheilungen dieser Wissenschaft, die wieder in mehrere zerfallen, das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die beobachtende und handelnde Vernunft, der Geist selbst, als sittlicher, gebildeter und moralischer Geist, und endlich als religiöser in seinen unterschiedenen Formen betrachtet. Der dem ersten Blick sich als Chaos darbietende Reichthum der Erscheinungen des Geistes ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Nothwendigkeit darstellt, in der die unvollkommenen sich auflösen und in höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion und dann in der Wissenschaft als dem Resultate des Geistes. (GW 9, 446 f.)

Zur Begleitung der Selbsterfahrung des Bewusstseins («für es») führt der ‹Phänomenologe› («für uns») eine sukzessive Selbstgenerierung des Geistes, der reinen Momente des Wissens vor, schildernd was ‹hinter dem Rücken des Bewusstseins vorgehen muss›. Diese Selbstbestimmung des Geistes vollzieht sich als schrittweise ‹Anreicherung›, bis das Wissen seine ‹kritische Masse› erreicht hat. Die jeweils entfalteten Gestalten werden mit der schon generierten Struktur des Bewusstseins konfrontiert – das Bewusstsein muss darauf verwiesen werden, was es vergessen, verdrängt und verkannt hat. Zugleich geht es

in diesen stufenförmigen Wandlungen stets um die gegensätzliche Grundverfasstheit des Bewusstseins und dessen Umkehrung selbst. Im Blick auf die Grundkonstitutiva von Kants Philosophie bekräftigt der Autor, dass dieses Denken die Schranken des alten Paradigmas in revolutionärer Weise bricht. Zugleich stellt jedoch Kants Behandlung der theoretischen und praktischen Vernunft die vollständige Ausbildung des unaufgelösten Widerspruchs des Bewusstseins dar. Sie ist *Bewusstseinsphilosophie par excellence*, sie enthält – so Hegel später unmissverständlich – «ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie» (GW 19, 317).

Bildlich gesprochen beinhaltet die Wegstrecke Aufsteigen, Innehalten, Einkehr und Erinnern, Umdrehen und Umkehren, Abwege und Sackgassen, ‹Knoten› der Verdopplung und Vervielfältigung der Schienen, deren Zusammenführung sowie die ‹gebildete Rückkehr›. Das Grundthema der Komposition wird in vielfältigen Variationen ‹durchgespielt› bis hin zum Finale mit Pauken und Trompeten. Die Szenerie, die Bühnenbilder wie die Rollen wandeln sich – das Grundmotiv und der Protagonist ist jedoch der schon in der Anfangsgestalt präsente, dort noch unterbestimmte Geist, der sich selbst bestimmt, zu sich selbst kommt, frei wird. Der vom Standpunkt des Bewusstseins gestartete Geist kommt zu seinem *eigenen* Standpunkt, dem der Wissenschaft. Reisen bildet, mit der Landung des Denkschiffes, des phänomenologischen Dreamliners im begreifenden Denken, hat sich ein neues Muster philosophischen Wissens konstituiert. Ausgewählte Gestalten und Übergänge zwischen ihnen sowie herausgehobene Wegmarken verdienen spezielle Aufmerksamkeit. Dort soll jeweils ein kurzer Halt eingelegt werden, auch um Kompositions- und Anordnungsprinzipien, Darstellungsformen und Gehalte der intellektuellen Welt-Wanderung näher kennenzulernen, dies vermag allerdings nur wenige Pinselstriche des Gemäldes zu zeichnen: etwa den Übergang von Kraft und Verstand zum Selbstbewusstsein und den Skeptizismus als ‹Mitte› des gesamten Werks; den Übergang zum Vernunft- und Geist-Kapitel; die Moralität als der sich selbst gewisse Geist und die Brücke von der Religion ins absolute Wissen, der Kernpunkt der endgültigen Aufhebung des

Bewusstseinsmodells, die Endform – der letzte furiose Akt als Schlussstein der Architektonik.[180]

Das Inhaltsverzeichnis unterscheidet die drei Teile des Baus: Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft, die drei Hauptakte des Stückes mit acht Aufzügen. In der Selbstanzeige strukturiert Hegel das dritte Kapitel in die beobachtende und handelnde Vernunft, den Geist als sittlichen, gebildeten und moralischen, als religiösen in seinen unterschiedlichen Formen und schließlich als Wissenschaft, als begreifendes Denken.

1. Die Anfangsgestalt – Sinnliche Gewissheit und das Meinen

In der einfachsten, natürlichen, anfangenden Gestalt des Verhältnisses zwischen Gedanken und Gegenstand besteht der Wissensanspruch in Form einer *unmittelbaren* Gewissheit vom Gegenstand, die nur *an* diesem selbst sei, einem Wissen, wie dieser Gegenstand selbst authentisch sei. Der Gehalt des Gedankens stamme vollständig von einem schlechthin Anderen, von welchem das Wissen aufgenommen werde. Das natürliche Bewusstsein, eine Vorform empiristischen Vorgehens, nimmt das Dargebotene, Gefundene, dem Subjekt Widerfahrende in dessen Einzelheit (‹Dieses›) mit den Sinnen auf. Das gegenstehende Objekt erscheint als souverän und selbständig, als ein völlig Anderes gegen das Ich. Die Welt in ihren allfälligen Einzelheiten gilt als schlechthin gegeben; der einzelne Gegenstand kann auf diese Weise in seiner unveränderlichen, ganzen Wahrheit erfasst werden – so der Anspruch der sinnlichen Gewissheit. Der Gegenstand, das Objekt, stellt das Wesentliche dar, das aufnehmende Subjekt ist irrelevant. In dieser Minimalfigur des ‹Mythos des Gegebenen› gilt das *Sein* des Gegenstandes unabhängig davon, ob dieser sinnlich rezipiert wird oder nicht. Er bleibt, auch wenn er nicht gewusst wird. Der Gedanke ist rein Aufnehmender, in der Gestalt der sinnlichen Gewissheit soll das Gegebene sich nur mitteilen, soll das absolute Gewisse der Realität des Objekts (des Gegenstands) als unumstößlich aussprechen, und zwar mit indexikalischen Ausdrücken als exakte räumliche und zeitliche Punktualität – im ‹Hier› und ‹Jetzt›. Doch kann mit diesen Ausdrucksformen kein Gegenstand als unveränderlicher Raum-Zeit-Punkt erfasst werden: Das Hier

ist ein Haus oder ein Tisch; das Jetzt ist der Tag oder die Nacht. Die avisierte Unveränderlichkeit kippt unversehens in Veränderung (Ver-Anderung), die unterstellte Gewissheit in ein subjektives Meinen; die vermeintlich ‹objektive› Indexikalität von Raum und Zeit fällt in das Subjekt, in den Gedanken. Der Gegenstand ist, weil Ich von ihm weiß, weil Ich ihn sehe, höre etc. *An* dem reinen Sein, *an* der Gestalt der sinnlichen Gewissheit als unterstellte Unmittelbarkeit sind ein Dieses als Gegenstand und ein Dieses als Gedanke, als Ich zu unterscheiden. Weder das eine noch das andere ist nur *unmittelbar*, sondern sie sind zugleich *vermittelt* – das relationale, binäre Grundmuster des Bewusstseins zeigt sich bereits hier in der Kontradiktion von Unmittelbarkeit und Vermittlung. «Ich habe die Gewißheit *durch* ein anderes, nemlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewißheit *durch* ein anderes, nemlich durch Ich.» (GW 9, 64). So ist das beanspruchte unmittelbare Wissen als konkretes Aufnehmen von Gegebenem, das Registrieren von Widerfahrnissen in Form permanenter Gewissheit, das abstrakteste und ärmste Erkennen, insofern es nur das blanke Ist festhält und das Bewusstsein als pures, reines Ich auftritt. Das alleinige Gewicht für das Wahre soll auf nur *einer* Seite des Bewusstseins liegen, es kann jedoch nur mittels der anderen Seite gewiss sein, mittels eines einzelnen Subjekts, welches dies vermeintlich Wahre aber als sein bloßes *Meinen* kundtun muss. Die absolute Selbständigkeit der gegenstehenden, äußerlichen Sache kann so bestritten werden, mit Hinweis auf die dem Bewusstsein inhärente Relativität.

Das realistische Prinzip, welches die völlig selbständige Realität der Gegenstände unterstellt – etwa bei Reid, Jacobi und Schulze –, stößt auf den Einspruch des relativistischen Skeptikers, der die Diaphonie, die widerstreitende Vielstimmigkeit des sinnlichen Erkennens herausstellt, der beim Sehen, beim Hören, beim Schmecken auf die Sinnestäuschungen verweist – der eine sieht in der Wüste Wasser, der andere nicht, der eine glaubt Wohlklänge zu hören, der andere störende Geräusche, dem einen schmeckt der Honig süß, dem anderen bitter. Der pyrrhonische Skeptiker behauptet deshalb, dass er nur seine je eigenen sinnlichen Erfahrungen berichtet – eine

konsequent antirealistische Position. Er macht das *zweite* Moment des Bewusstseins radikal geltend, eines des Bewusstseins selbst. Das Dominanzverhältnis von Gegenstand und Gedanke kehrt sich um; der Gegenstand sinkt zum Unwesentlichen herab. Er *ist*, weil das einzelne Subjekt von ihm *weiß*. Die sinnliche Gewißheit ist Hegel zufolge ‹aus dem Gegenstand vertrieben und ins Ich zurückgedrängt›. Auch die genannten Vertreter des realistischen Prinzips haben diese andere Seite des Meinens präsent. Jacobi meint, dass Dinge gegeben sein müssen, ehe ich Verhältnisse einsehen kann, andererseits konstatiert er, dass wir *glauben*, einen Körper zu haben, dass wir die Existenz der sinnlichen Dinge *glauben*. Hierin offenbart sich die Gedankenlosigkeit des Bewusstseins. Hegel verweist die naiven Realisten an die ‹unterste Schule der Weisheit›, an die Eleusinischen Mysterien des Essens von Brot und Trinkens von Wein, die nicht nur den Zweifel am Sein der äußeren Dinge wecken, sondern die Vernichtung des Endlichen als solches ausdrücken (GW 9, 69). Die Tiere gelten so als naturwüchsige Idealisten, weil sie das Endliche unbefangen aufzehren.

Sofern die Vertreter der sinnlichen Gewissheit und des Meinens Geltungsansprüche, Ansprüche auf Wissen in Form der Sprache fassen, wird ihnen die Doppelgesichtigkeit des Bewusstseinsmusters vor Augen geführt; Hegel spricht hier von der ‹göttlichen Natur der Sprache›. Die Dialektik in der Erfahrung dieser ersten Gestalt führt zur Erkenntnis, dass unveränderliche Gewissheit in Meinung umschlägt, dass das Wesen weder allein im partikularen Gegenstand noch im Gedanken, im partikularen Ich, liegt, dass Unmittelbarkeit und Vermittlung, Sein und Denken in eins gesetzt werden müssen, dass es kein rein Unmittelbares und rein Vermitteltes geben kann. Die Geiststruktur bzw. Begriffsstruktur zeigt sich bereits in der Anfangsgestalt, wenn auch radikal unterbestimmt. Von Anfang an geht es um die Phänomenologie des *Geistes*. Das Resultat der beginnenden Gestalt ist die Einsicht, dass besonderes Einzelnes ein *Allgemeines* ist, dass der Gegenstand und das Ich *Allgemeines* sind und dass beides zusammengedacht werden muss. Jedes Stück Papier ist *dieses* Papier, jedes Ich ein *dieses* Ich, an ihnen selbst sind sie ein ‹einfaches Zusammen› vieler Hier bzw. vieler

Iche, ein Allgemeines. Das Wahre der sinnlichen Gewissheit ist das Allgemeine, das reine Sein kann nicht mehr als bloß Unmittelbares genommen werden, sondern als ein solches, dem die Negation und die Vermittlung inhärent sind. Statt Unmittelbares oder Dieses zu wissen, ist die Wahrheit der unmittelbaren Gewissheit ein Allgemeines: *Ich nehme wahr*. Das Bewusstsein ‹vergisst› dies ständig und fällt in seine ursprüngliche Einseitigkeit zurück. Sofern die unmittelbare Gewissheit das Diese nehmen will, muss ihr immer wieder von neuem die zweite Seite des eigenen Antlitzes gezeigt werden.

2. Vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein

Am Ende des Bewusstseinskapitels werden die Gemeinsamkeiten der durchschrittenen Gestalten und das Resultat der gemachten Erfahrung zusammengefasst. Sowohl die jeweiligen Typen des Gegenstandes wie auch die des Gedankens wurden negiert, ihr Wahres war ein Anderes als sie selbst. Die dem Bewusstsein inwohnende Dualität – gegebenes äußeres Phänomen und konstruierte innere Vorstellung – gelangt zur Einheit des Selbstbewusstseins. Insofern dieses sich auf sich selbst bezieht, ein Bewusstsein seiner selbst in seinem Anderssein ist, stellt es sich als Paradox des Unterscheidens des Nichtunterschiedenen dar – das Ich, das Selbst ist Subjekt und Objekt, der Gedanke entspricht dem Gegenstand und der Gegenstand dem Gedanken. Die bestimmte Negation bewirkt den notwendigen Fortgang, die Umkehrung des Bewusstseins selbst, die ‹Verkehrung› der Welt wie des Ich. Das Selbstbewusstsein hat die Wahrheit der vorherigen Inhalte in einem logischen, konsekutiven Gang ‹aufgehoben› – bewahrt, negiert und höhergehoben. Ein souveräner selbständiger Gegenstand – eine Bedingung für das Bewusstsein – ist verschwunden, womit sich bereits das Defizit des Selbstbewusstseins andeutet, das in seinem eigenen Anspruch begründet liegt – Selbstbewusstsein und damit Bewusstsein zu sein.

Das Selbstbewusstseinskapitel prätendiert den Wechsel der Perspektive – die Trias der Weisen des Gegenstandes wird mit denjenigen des Gedankens konfrontiert. Der Gegenstand beansprucht zunächst, ein unmittelbarer, selbständiger, vom

Gedanken unabhängiger Gegenstand an sich zu sein: erstens das einzelne Seiende der sinnlichen Gewissheit, zweitens das konkrete Ding der Wahrnehmung und drittens die Kraft des Verstandes. Dieses *an sich* des Gegenstandes erweist sich als nicht ‹an› ihm, sondern als ein wesentlich Anderes, als Gedanke, als innere Vorstellung, als erstens Meinen, zweitens Wahrnehmen und drittens Verstand. Damit wird ein ‹neuer› Gegenstand generiert: der Gedanke selbst, das Ich, das Selbst, die Subjektivität. Die neue Gestalt der Freiheit des Selbstbewusstseins kündigt sich an. Sofern der Gegenstand jetzt dem Gedanken entspricht und *vice versa*, ist eine neue Form des Wissens entstanden, ein Wissen von sich selbst, ein erstes explizites Selbstverhältnis, die *einfache, unmittelbare* Geiststruktur.

Gegen die These grundlegender kompositioneller Änderungen im Verlauf der Arbeit an der *Phänomenologie* spricht die Antizipation des Geists in diesem Zusammenhang als eines je im Spiel befindlichen. Geist und Freiheit werden bestimmt und sogleich das Ungenügen dieser Definitionen benannt, deren Unterbestimmtheit. Das Bewusstsein hat im Selbstbewusstsein als dem Begriff des Geistes seinen Wendepunkt, womit der Eintritt in das «einheimische Reich der Wahrheit» (GW 9, 103) vollzogen wird. Freiheit – der Terminus taucht hier zum ersten Male im eigentlichen Text auf – kann jetzt als Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, als Einheit seiner selbst in seinem Anderssein gelten. Der Geist erscheint als «diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freyheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nemlich verschiedener für sich seyender Selbstbewusstseyn[e], die Einheit derselben ist» (GW 9, 108). In dieser Vorwegnahme deutet sich an, welch langen Weg der Geist noch vor sich hat, bevor die Substanz als Subjekt gedacht werden kann, was vor allem in Religionen zu sehen ist, in denen das Göttliche als substantielles Subjekt vorgestellt wird. Umgekehrt erfolgt im Sittlichkeits- wie im Religionskapitel eine Rückschau auf die drei Stationen des freien Selbstbewusstseins, das stoische Selbst des reinen Denkens, die Dynamik des skeptischen Selbstbewusstseins und das unglückliche Bewusstsein,[181] wobei die Sequenz auf höherer

Stufe sich wiederholt, ein weiteres Indiz der durchdachten Komposition der Abhandlung. Die emphatische Rede vom «Eintritt ins einheimische Reich der Wahrheit» liegt darin begründet, dass dieses *Selbstverhältnis* (das Prinzip des Monismus) die Dualität des Bewusstseins, seine *Verhältnisstruktur* (das Prinzip des Dualismus) aufhebt, das Bewusstsein umkehrt.

Indem das Ich sich auf ein anderes Ich als seinen Gegenstand bezieht, der Gegenstand ein ‹anderes› Selbstbewusstsein ist, muss dieser Gegenstand sowohl Subjektives wie Objektives, Ich wie Nicht-Ich sein. Durch den Vorgang der reziproken Anerkennung der Ichheiten – einer Verdopplung, einer Zweiheit und Vielheit, die schon im Begriff des Ich angelegt ist – kommt zum ersten Mal der Begriff des Geistes mit seiner Grundbestimmung *Freiheit* explizit in den Blick – ‹Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist›, die Vorform von Intersubjektivität. Der Geist wird durchgängiger als Hauptakteur der Dynamik des Werks sichtbar. Auch dem Selbstbewusstsein muss das eigene Kriterium vorgehalten werden. Das Andere ist als selbständiger, äußerer Gegenstand verschwunden, aber die «Objektivität» hat das Selbstbewusstsein aufzubewahren, sonst bleibt es leer und bestimmungslos, nur auf seine Identität fixiert. Es teilt sich in zwei Momente, worin der alte Gegensatz neu hervortritt: Zum einen artikuliert es die ‹bewegungslose Tautologie Ich gleich Ich›, das Moment der abstrakten Freiheit des Selbstbestimmens, der Einheit mit sich selbst. Zum anderen bleibt das Wesen des Bewusstseins unverändert erhalten, und zwar die Seite der Gegenständlichkeit, die als ein zu ‹Begehrendes›, als die Leerheit erfüllender Inhalt, eintritt, und zwar als nichtnegierter, unverändert bleibender Gehalt, zugleich muss dieser aber als nichtiger gelten. Das Selbstbewusstsein besitzt somit einen doppelten Gegenstand, sich selbst und den unveränderten Gegenstand, das Ich und das Nicht-Ich. Die Bewegung führt zur Aufhebung des Gegensatzes – erneut eine Dualitätsstruktur – mit dem Ziel des Erkennens der Identität in der Verdopplung.

Der Weg führt in den Gegensatz von selbständigem und unselbständigem Selbstbewusstsein, zur Gestalt von Herrschaft und Knechtschaft, dem Kampf um Anerkennung und der Aufhebung des Gegensatzes in der *gegenseitigen Anerkennung* von

Herr und Knecht, der wechselseitigen Respektierung der Selbste, worin die Differenz des herrischen und knechtischen Selbstbewusstseins nivelliert und die Gleichheit der beiden Selbstbewusstseine generiert wird – ein umstrittenes Lehrstück, das immense Bedeutung für die Hegel-Rezeption besitzt.[182] Die reziproke Anerkennung führt zum Stoizismus, in welchem jedes Selbst im Gedanken, in seinem Selbstbewusstsein ganz bei sich selbst sein kann. Für Hegels Konzipierung beider Gestalten sind zwei Hintergründe relevant, zum einen Fichtes Freiheitsdenken und seine Anerkennungsidee, zum andern Epiktet, der zudem als Sklave mit dem anderen Stoiker, Kaiser Marc Aurel, kontrastiert wird. Beide repräsentieren die Freiheit des Gedankens, die stoische Freiheit des Selbstbewusstseins ‹auf dem Kaiserthrone wie in der Fessel›. Die erreichte Einheit ist mit einer neuen Verdopplung, mit einem Gegensatz behaftet, die Selbste können so keine vollständige Anerkennung gewinnen. Die Aufhebung dieser Verdopplungsform im Skeptizismus und die weitere Umkehrung der Einheit der Zweiheit im unglücklichen Bewusstsein bilden die Übergangsstufe zur Vernunft, zum Geist im engeren Sinn.

3. Skeptisches Selbstbewusstsein – Hegels Rochade

Eine für den Gedankengang entscheidende Station nimmt die Gestalt des skeptischen Selbstbewusstseins, des Skeptizismus, ein. In ihr tritt die Bewusstseinsstruktur *par excellence*, die Signatur des Bewusstseins pur hervor, nämlich als Verhältnis, als ein Gegensatz. Dualität und Relativität ‹erscheinen› musterhaft als Quintessenz der Umkehrung des Bewusstseins selbst. Das Paradigma des Selbstbewusstseins in seiner reinen Form und die ihm immanente Selbstaufhebung artikulieren sich, die Kernthese des Relativismus lautet: «Alles Wissen ist relativ» – *panti logo logos isos antikeitai*, jedem Satz steht ein ebenso geltender Gegen-Satz gegenüber. Die Isosthenie oder Antinomie gilt als höchstmögliche Form des Gegensatzes des Bewusstseins, der Reflexion, des Verstandes. Die Superlative des Skeptizismus lauten das Reine, Vollendete oder Vollkommene, reines Für-sich-Sein, reine Subjektivität, absolute Negativität, reine Sich-selbst-Gleichheit, die ‹gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbständigkeit des Anderen›. Alle Heteronomie oder Knechtschaft seitens einer entgegenstehenden Bestimmtheit wird hinweggefegt, das schlechthin Negative wird erfahren. Der Gedanke wird zu einem ‹das Sein der vielfach bestimmten Welt vollständig vernichtenden Denken›, jegliches sich ‹reell Gebendes›, alle angeblichen Tatsachen der Welt und des Bewusstseins lässt der Skeptizismus verschwinden. Aller eingebildeter Realismus mit seinem Dogma der Welt als gegebener oder vorgefundenes Positives sind zum Teufel gejagt, verbrannt im Höllenfeuer des Negativen. In dieser Gleichgültigkeit gegenüber der Welt drückt sich die unwandelbare Gewissheit des Gedankens, des Denkens selbst aus, die Ataraxia, die unerschütterliche, ruhige Gewissheit des Sich-selbst-Denkens. In Anspielung auf den pyrrhonischen Topos der Meeresstille der Seele spricht Hegel von der ‹Stille der nur denkenden Erkenntnis›, von der ‹auf der Oberfläche unbewegten Stille des Meeres› (GW 21, 20; GW 16, 204). Insofern das denkende Ich bei sich selbst sein kann, weil es sein Wesen eben nicht in einem Anderen, sondern im Anderen seiner selbst hat, bestimmt der Gedanke sich selbst. In der Mitte der Gestaltungen

der Freiheit des Selbstbewusstseins steht der Skeptizismus als mustergültiger Ausdruck der *Freiheit des Gedankens* (GW 9, 119), eben als die ‹freie Seite der Philosophie›. Das ist die erste explizite und elaborierte Form des idealistisch-konstruktionistischen Prinzips, das sich selbst gleiche Selbstbewusstsein, das reine Für-sich-Sein. Im reinen und unbedingten Allgemeinen versinkt jeder Unterschied; vor dem reinen Denken schwindet alles vermeintlich Selbständige. In dieser ersten Form eines reinen Selbstverhältnisses, dem *Selbstverhältnis des Denkens*, dem Grundgedanken des spekulativen idealistischen Monismus, wird jeder Dualismus destruiert. So kann Hegel das Eintreten in das ‹einheimische Reich der Wahrheit›, das Reich der Freiheit und des Geistes verkünden, eine Sphäre, die noch erschlossen werden muss. Das neue Geistparadigma, das denkende Selbstverhältnis, impliziert einen monistischen Idealismus der Freiheit. Das freie skeptische Selbstbewusstsein bildet einen unverzichtbaren Durchgangspunkt, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann. Die Rückfälle in den Dualismus infolge des ‹Vergessens› werden jedoch den weiteren Weg begleiten.

Der Terminus Umkehrung schließt verschiedene Bedeutungen ein: erstens den Rückblick auf die bisherige Bewegung mit der Prüfung und Aufhebung des Erfahrenen, zweitens eine Inversion als das Auf-den-Kopf-Stellen des Bisherigen, drittens Innehalten, viertens eine zum Vagabundieren motivierende Unsicherheit über den weiteren Weg und fünftens den Wechsel in eine neue Gangart.[183] In den bisherigen Gestalten des Bewusstseins wurde das Wahre als ein völlig Anderes gegenüber dem Gedanken angenommen, als Gegenstand überhaupt. Zugleich erfuhr sich der Gedanke selbst in drei Stufen – vom einzelnen Seienden zum konkreten Ding der Wahrnehmung, zum Spiel der Kräfte und kehrte sich in die Etappenfolge vom Meinen zum Wahrnehmen des Ich und zum erklärenden Verstand um. Das Selbstbewusstsein artikuliert so die Wahrheit der vorherigen Gestalten. Der Gegenstand wandelte sich radikal; er verliert seinen ursprünglichen Status des Gegebenen, Entgegenstehenden vollständig. Das Wissen vom ‹ersten› Gegenstand mutiert zum ‹zweiten› Gegenstand, das Wissen vom schlechthin Anderen zum

Wissen von sich selbst. Das Phänomen (*phainomenon*) als ein dem Gedanken Gegenüberstehendes wird in die subjektive Vorstellung transformiert. Mit dem Übergang vom reinen, reellen An-sich-Sein, das der Realist unterstellt, zum reinen Für-sich-Sein, zur absoluten Negativität, vollbringt der Gedanke die ‹*Rückkehr aus dem Anderssein*›. In der Wandlung des Gegenstandes, der auf der ersten Wegstrecke als Widerfahrendes erschien, scheitert der ursprüngliche, natürliche Realismus.

Der Skeptizismus resümiert die dialektische Bewegung der gesamten bisherigen Entwicklung, repräsentiert das Dialektische als negative Bewegung, darin auch die Aufhebung der vorausgehenden Selbstbewusstseinsstufen: zum einen den Widerstreit zwischen dem selbständigen Bewusstsein der Herrschaft und dem unselbständigen Bewusstsein der Knechtschaft in der wechselseitigen Anerkennung der Selbstbewusstseine, zum anderen die Aufhebung der gedanklichen Innerlichkeit im Stoizismus, insofern der Skeptizismus alle Unterscheidung und Ungleichheit destruiert. Die Freiheit des Denkens und des Wollens wird anerkannt, ebenso die Gleichheit der besonderen Charaktere und Lebensformen.

Die Darlegungen zum zweiseitigen Gesicht des skeptischen Selbstbewusstseins verdienen außerordentliche Aufmerksamkeit, weil diese Gestalt den Gegensatz des Bewusstseins darstellt, eben das ‹alte› Paradigma in reiner Form, um dessen Aufhebung es in der ganzen Schrift geht. Das Zwiespältige äußert sich in dem ‹Hin und Her›, dem Hinüber- und Herüberwerfen zwischen ‹dem einen Extrem des sich selbst gleichen Selbstbewusstseins und dem anderen Extrem des zufällig-verworrenen Bewusstseins›; auf der einen Seite ist die unwandelbare Gleichheit mit sich selbst, auf der anderen die Ungleichheit und völlige Zufälligkeit von sich wandelnden Widerfahrnissen. Diese ‹zwielichtige› Gestalt beinhaltet die ‹Negativität aller Einzelheit, alles Unterschieds› und ist ‹im Gegenteile› ein einzelnes, zufälliges, verlorenes Selbstbewusstsein. Nachdem der ursprüngliche Realismus sein Waterloo erfahren hat, alle Objektivität ging in der reinen Subjektivität unter, feiert das realistische Prinzip jetzt seine Auferstehung in Form eines realistischen Empirismus. Der

Skeptiker Sextus erweist sich als Empirikus. Es ergibt sich ein janusköpfiges Selbstbewusstsein, das «sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat» (GW 9, 120). In ähnlicher Weise kippt der leere, subjektive Idealismus in den absoluten Empirismus um.[184] In beiden Fällen wird ein totales Vakuum angenommen, dem keine Prädikate beigelegt werden können. Die zunächst verschlossene Tür zur Objektivität bleibt wenigstens einen Spalt breit geöffnet. Im äußeren Anstoß der Widerfahrnis besteht der schmale Grat für die Objektivität, die zwar klar abgewiesen, aber mit der Verwendung von Ausdrücken des Objektiven – *hypokeimenon*, das Zugrundeliegende – wieder zugelassen wird. Der Skeptiker spricht hyperkritisch die Negativität aller sittlichen Mächte aus und macht sie doch selbst unkritisch zu Mächten seines Tuns – er ist zugleich radikaler Rebell und rigoroser Konventionalist. Das real Gegebene, dessen Wissen ein ‹*Finden*› war, wird zu ‹*meinem* Finden›; es gibt keine wirkliche Aufhebung des vermeintlich unmittelbar Gegebenen. Der Skeptiker lebt vom ‹Blut› des Empiristen, von dem ‹positiven› empirischen Inhalt und bleibt darin ein versichernder Dogmatiker. Die reine Autonomie stürzt in die reine Heteronomie, die Freiheit als Erhebung über das Vorgefundene in die reine Akzeptanz dieses ihm Zufallenden, Freiheit in Gehorsam, der alles untergrabend skeptische Maulwurf mutiert zum kniefälligen Untertan. Der sich seiner selbst gewisse, in sich ruhende Don Quixote ist ein haltlos umherschweifender Abenteurer, die Meeresstille der Seele kippt in beständige Unruhe. Das skeptische Selbstbewusstsein kann seine Dualität nicht überwinden; es ‹bringt die beiden Gedanken seiner selbst nicht zusammen›, ist ‹ein in sich selbst widersprechendes Bewusstsein› (GW 9, 121).

Den ständigen Positionswechsel, die permanente Dialektik vergleicht Hegel mit dem Gezänk von Kindern, die ‹durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, miteinander im Widerspruch zu bleiben›. Dieser Befund trifft bis heute alle Bewusstseins- und Selbstbewusstseinsphilosophien. Die ‹sich widersprechende Doppelsinnigkeit› schreibt Hegel dann auch dem subjektiven Idealismus zu, bei welchem diese ‹positiv› in

Form einer Theorie des Vorstellungsvermögens hervortritt, die aber ebenso an der Überwindung des Dualismus von Subjektivität und Objektivität scheitert. Der Skeptizismus wie der theoretische und praktische Idealismus treten als Idealtypen auf, sie gelten als ‹verschiedene Weisen des negativen Verhaltens des Bewusstseins›, als Formen des ‹erscheinenden Wissens›. Sie geben den Impuls für ein Denken der Freiheit, für die Gedanken von Vernunft und Selbstbestimmung. Zugleich vollziehen sie die ‹Übersetzung› des Seins in Schein und Erscheinung und vermögen dem Dualismus von Anschauung und Verstand, von Ich und Nicht-Ich, von Gedanke und Realität nicht zu entrinnen. Die Verwandte solcher Skepsis, die romantische Ironie, bereitet mit sogenannten Wechselerweisen der Philosophie des Selbstbewusstseins ein ruhiges Gewissen, indem sie das Hin und Her, das Hinüber und Herüber in eine vornehme Sprache überträgt: ewiges Oszillieren von Positivem und Negativem, von Selbstkonstitution und Selbstdestruktion. Mit der nie endenden Dialektik – die Romantiker sind die echten Dialektiker – wird die skeptische Dualität, die haltlose Unruhe, reanimiert und dynamisiert.

Hegel sticht in ein Nest performativer Widersprüchen des skeptischen Selbstbewusstseins, dessen Worte und Tun widerstreiten. Der Skeptikus artikuliert das absolute Verschwinden, das Aussprechen selbst jedoch *ist*. Er behauptet die Nichtigkeit der sittlichen Mächte, macht genau diese aber zu Bestimmungsgründen seines Tuns. Mit Schweigen und Lachen negiert er jede Geltung und erhebt im gleichen Atemzug mit dem Vollzug seiner Lebensform implizit einen Geltungsanspruch, den *seiner besonderen* Bestimmtheit. Das skeptische Selbstbewusstsein ‹vergisst› den Selbsteinschluss. Man kann ihm den Spiegel vorhalten und ihm sein doppeltes Antlitz zeigen, aber wie der in sein Spiegelbild verliebte Narziss ertrinkt er in dem sein Ebenbild zeigenden See. Die Grundverfasstheit dieser Gestalt, das Relationale, das Duale kehrt Hegel gegen sie und konfrontiert sie mit ihrem eigenen Status. In der Mitte der *Phänomenologie* als einer *grand diablerie*, einer großen Höllenfahrt, waltet das Diabolische in reiner Form. Der Teufel, der Zweite aus der Ur-Teilung als Personifikation der Trennung, trifft auf den eigenen

Advokaten. Auf einer Wanderung, so Jean Paul, habe der Teufel frecherweise Zweifel an seiner Existenz, Bedenken gegen die von ihm repräsentierte radikale, positivitätslose Negativität angemeldet. Die fürchterliche Waffe des Skeptizismus, die Kanone der Relativität, der Dualität, des Gegen-Satzes, richtet sich nun ‹kanonisch› gegen die Relativität selbst. Das skeptische Credo «Alles Wissen ist relativ» findet konsequente Anwendung. Es muss auch sich selbst mit ‹einschließen›, als ein die Allgemeinheit beanspruchender Satz verfängt er sich in den eigenen Fangarmen. Er verfällt der Relativität und muss damit selbst – wie es das skeptische Verfahren verlangt – seinen Gegensatz zulassen: «Alles Wissen ist nicht relativ, ist absolut». Das Dilemma der doppelgesichtigen Gestalt und damit des Bewusstseins kommt an den Tag: Sobald vom Bewusstsein Wissensansprüche erhoben werden, negiert es sich zwingend selbst; es muss sich selbst aufheben – ein Bumerangeffekt. Durch die reine Negativität hindurch, durch den Teufel als den großen Weltschatten, zeichnet sich das Licht ab. Diese teuflische Ironie findet sich auch im antiken Skeptizismus: Mit der im Haupttropus der Relativität beanspruchten Exklusion des Absoluten – *apolytos, nicht absolut* – wird gerade die Inklusion der Absolutheit erforderlich. Dies gab einen Impuls für den Aufbau eines absoluten Idealismus. Das antipodische Bewusstsein kann im Verständnis der bestimmten Negation überwunden werden und die Einheit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von Negativität und Positivität gedacht werden, und zwar im Paradigma des Geistes, dessen Kontur sich jetzt abzeichnet. Der skizzierte Umgang mit dem Skeptizismus bringt die Überlegungen des *Skeptizismusaufsatzes* auf eine qualitativ höhere theoretische Ebene und in den systematischen Zusammenhang von Hegels Philosophie, bildet eine entscheidende Komponente für den Gedanken der Unendlichkeit als sich auf sich beziehender Negativität.

Das doppelte Selbstbewusstsein muss so in ‹Eines› einkehren. Es wird ein in sich entzweites Wesen, unendlich und endlich, unbestimmt und bestimmt – ein unglückliches Bewusstsein. Bei dieser Abschlussgestalt des Selbstbewusstseins kann auf die Endstufe des Bewusstseins zurückgeblickt werden. Im

Bewusstseinskapitel kommt zum ersten Mal antizipatorisch der Terminus *Vernunft* vor: das Absolut-Allgemeine des Verstandes, sein Übersinnlich-Unendliches als ‹bleibendes reines Jenseits›, worin sich das Bewusstsein selbst noch nicht finden kann, das einfache Allgemeine. Für uns ergab sich jedoch schon dort die Erfahrung des *Zusammengeschlossenseins* des Gedankens und der Dinge (GW 9, 89). Der Begriff als Begriff des Verstandes und das Innere des Dings sind identisch, die beiden Unterschiedenen haben das Andere an ihnen selbst; das Sich-selbst-Gleiche (übersinnliche Welt) hat die Entgegensetzung (sinnliche Welt) in sich selbst, das Sich-selbst-gleich-Werden inkludiert die Entzweiung. Diese erste und darum unvollkommene Erscheinung der Vernunft in Gestalt der Einsicht wird in den genannten *Zusammenschluss* des Gegensatzes des Bewusstseins wieder aufgenommen in Form der Überwindung der Zerrissenheit der vorherigen Gestalt, in welcher das Bewusstsein das schon vorher Gewusste – die Ein-heit – verkennt. So muss man den ‹Vorhang wegziehen und selbst dahinter gehen›.

Insofern ein Selbstbewusstsein Gegenstand wird, ist dieser sowohl Ich als auch Gegenstand, aber die Bewusstseinsstruktur ist in anderer Form konserviert, eben *als Vorstellung, als bloße Gewissheit* und noch kein zureichendes Wissen. Mit der Endgestalt des Selbstbewusstseins, dem unglücklichen Bewusstsein, vollzieht sich einerseits der Fortgang als Rückkehr, nämlich zum Prinzip des den Gegenstand als Ding, als Sein verstehenden Bewusstseins, und andererseits erscheint eine Vorform der Religion in noch unterbestimmter Weise. Der Geist ist hier als unglückliches Bewusstsein in seinem Einssein ein Gedoppeltes in der *Vorstellung*, eben noch nicht im *Begriff*, Hegels Beschreibung zufolge ein *substanz*loses Bewusstsein, nur ‹das Nichts der Erscheinung›, das Leere, das reine Licht, in dem nichts zu sehen sei, ähnlich dem Glockengeläut, das sich mit der unerfüllbaren, Unglück stiftenden Sehnsucht nach einem unerreichbaren Jenseits verbinde.

4. Der Übergang zur Vernunft, zur Geiststruktur

Nach dem entscheidenden Durchgangspunkt, der ‹skeptischen Befreiung› (GW 9, 133) etabliert sich die Grundverfassung des

Geistes, die Einheit der beiden Sätze: Was an sich ist, ist nur für den Gedanken, und was für den Gedanken ist, ist auch an sich – das *An- und Für-sich-Sein*. Damit ist das Übergehen zur Vernunft transparent und schlüssig gezeigt, und zwar zu deren erster Gestalt, der beobachtenden Vernunft. Dieser Brückenschlag wurde durch die vom Skeptizismus deklarierte Einheit von Gedanke und Gegenstand in der Form eines Gegensatzes vorbereitet, dem Dualismus des freien Gedankens und der Widerfahrnis des Gegebenen, der empiristischen Dimension. Als eine Spielart des Empirismus gilt der metaphysische Naturalismus (Materialismus), die erste Spielart des Empirismus, der über die Annahme zweier, gleich substantieller Welten hinausgehen und die dualistische Zerreissung des ursprünglich Einen aufheben will (GW 20, 99). Die Vernunft soll auf beobachtbare Natürlichkeit zurückgeführt werden. Auf der Basis der Beobachtung, der Erfahrung und Induktion, so Gall[185] und sein Jenaer Anhänger Froriep, seien unbestreitbare Tatsachen zu gewinnen und geistige Vorgänge vollständig auf natürliche Prozesse zurückzuführen. Als wirkliches Dasein des Bewusstseins, des Geistes wird ein Knochen, der Schädel, ausgegeben (GW 9, 190 f.), so das Extrem dieser Position, die eine einfache Kausalität zwischen dem Physischen und dem Sein selbstbewusster Individualität, den mentalen Eigenschaften, unterstellt.[186] Ungeachtet seiner antidualistischen Stoßrichtung ‹vergisst› solcherart Naturalismus die freie Seite des Skeptizismus, negiert das ‹denkende Prinzip› und endet in begriffloser Beobachterei.[187]

Entscheidend für die erreichte Stufe der Vernunft ist: Der Gedanke entspricht seinem Gegenstand, und der Gegenstand entspricht seinem Gedanken, die Einheit des realistischen und konstruktionistischen Prinzips. Die Reise zum Mittelpunkt des Wissens ist eine Reise zum Mittelpunkt des Ich und zum Mittelpunkt des Gegenstandes. ‹Für uns› entstand die Kernstruktur des Geistes, insofern die Selbstbestimmtheit, die Freiheit des Denkens und Wollens sich durch sich selbst konstituiert. In einem Zwischenresümee hält Hegel die Hauptsequenz fest: erstens der Gedanke, der einen Gegenstand, unabhängig von der Vorstellung, annimmt; zweitens tritt der

Gegenstand als Vorstellung des Ich auf, das selbst der Gegenstand ist; drittens die Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein im Begriff der Vernunft. Nur vergisst das Bewusstsein, das diesen Weg im Rücken hat, das Resultat. Hier geht es um *Gewissheit*, die eben nicht dem begreifenden Denken der Freiheit entspricht, die ‹Gewissheit der Freiheit›, oder deutlicher, die bloß ‹*vorstellende Selbstgewissheit*›. Die Aufhebung von *Gewissheit* und *Vorstellung* als defizienter Mitteilungsformen des Geistes charakterisiert den gesamten weiteren Weg. Hier wird schon auf die Vorstellung als Signum des Bewusstseins, des erscheinenden Wissens hingedeutet, was dann in der Behandlung von Kunst und Religion maßgeblich Bedeutung erlangt.

Das generierte Geist-Paradigma bleibt vor Rückfällen in den Dualismus, vor Selbstverkennung und Selbsttäuschung nicht geschützt. Erst die Pforte der Domäne des Geistes ist erreicht, zunächst nur sein ‹inneres›, noch nicht sein ‹auswärtigen› Reich. Wir haben zuerst nur die ‹Vorstellung der Vernunft, die Gewissheit des Bewusstseins alle Realität zu sein›, liegt einem noch ‹unmittelbaren› Idealismus zugrunde, der bloß versichert, dass die Vernunft alle Realität sei, ohne den Beweis dafür geführt zu haben. Die Achillesferse dieser Gestalt, die fehlende Bestimmtheit, tritt wieder hervor. Das reine Für-sich-Sein neigt dazu, das An-sich-Sein, die Unterscheidung, zu ‹vergessen›. Es vermag sich nicht schlüssig aus sich selbst zu konstituieren; es bleibt substanzloses Selbstbewusstsein. Das unbestimmte, abstrakte Ich muss sich aber mit Inhalt füllen, konkret werden. Auf dem Weg zur Bestimmtheit müssen die früheren Bewegungen des Bewusstseins wie auch die doppelte Bewegung des Selbstbewusstseins erneut durchlaufen werden, um zu dem erforderlichen objektiven Gehalt zu kommen. Der Geist kann nicht im Vakuum der unmittelbaren Sich-selbst-Gleichheit, obschon sie ein konstitutiver Baustein ist, im ‹leeren› Idealismus verharren. Der Topos *negatio est determinatio* muss seine Erfüllung erfahren, der ‹noch innere Geist› sich zur Bestimmtheit, zur Substanz, zur realen, daseienden Substanz entfalten.

Die Vernunft besteht in der Gewissheit, alle Realität zu sein. Alle Wirklichkeit – so die Kernthese des Idealismus – ist nichts anderes als die Vernunft, und diese ist sich gewiss, in der Welt

nur sich selbst zu erfahren. Diese Identität deklariert Hegel als die ‹reine Kategorie›, die im weiteren Ausbuchstabieren des Wissens der Vernunft ihre konkreten Bestimmungen erlangt. Die Vernunft in ihrer jetzt konstituierten Einheit des Theoretischen und Praktischen weiß den Gegenstand als den ihrigen. Jedoch birgt der theoretische wie praktische Idealismus, repräsentiert in der Transzendentalphilosophie, eine dem Skeptizismus ähnliche ‹widersprechende Doppelsinnigkeit› – den Gegensatz zwischen dem als alle Realität geltenden reinen Bewusstsein und dem Gegenstand in Form des Unmittelbaren eines ‹äußeren Anstoßes›, dem ebenso Realität zukommt. In der Einheit der Kantischen Apperzeption liegt die Wahrheit des Wissens (GW 9, 137). Jedoch kann man von der *Erscheinung* des «Ich denke», das alle Vorstellungen begleitet, keinen Begriff haben. Insofern bleibt das Herüber und Hinüber zwischen dem konstruktionistischen und dem realistischen Prinzip prägend, verknüpft mit dem Prinzip der schlechten Unendlichkeit.

In der Verwirklichung des Selbstbewusstseins durch sich selbst gewinnt das anerkannte Selbstbewusstsein, das in dem anderen freien Selbstbewusstsein die Gewissheit seiner selbst, seine Wahrheit hat, seine Realisierung, und zwar im Reich der Sittlichkeit (GW 9, 194 ff.), als allgemeines Selbstbewusstsein. In einer so fundierten freien Gemeinschaft scheint die Wahrheit der Vernunft verwirklicht, als gegenwärtiger lebendiger Geist. Jedoch bleibt die besondere Einzelheit in solch sittlicher Substanz nur eine verschwindende Größe und die sittliche Substanz zu einem selbstlosen Prädikat herabgesunken. (GW 9, 201 ff.) Schließlich geht das tugendhafte Herzklopfen für das Wohl der Menschheit – später von Hegel als leerer Kosmopolitismus beschrieben – in das Toben des verrückten Eigendünkels über, der extreme Altruismus schlägt in den rigorosen Egoismus um. Es wird nur eine Scheinallgemeinheit generiert, im wesenlosen Spiel der Willkür reißt jeder an sich, was er kann, und unterstellt das je Seinige als gerechtes Tun. Die Bewegung der Individualität wird als die Realität des Allgemeinen, als Zweck an sich selbst erfahren. Das Vernunftkapitel kulminiert schließlich in der Gestalt des *geistigen Tierreichs*.[188] In den dortigen Formen einer theoretischen und

der praktischen Vernunft kehren sich Autonomie und Heteronomie, die erreichte Selbstbestimmung und die Fremdbestimmung um, das Defizitäre beider Seiten anzeigend. Dies drängt zu einer neuen Gestalt der Individualität, der spielenden, artifiziell-selbstgewissen Subjektivität, in welcher die Grundstruktur des Geistes schon prägnanter hervorscheint: die prozessuale Selbstbestimmtheit, die Freiheit als ein sich selbst entfaltendes Selbstverhältnis. Aber auch diese unmittelbare Einheit, das ‹geistige Tierreich›, stellt nur eine Sphinx dar, ein hybrides Gebilde aus Geistigkeit und Animalität, immerhin ein wichtiger Schritt zur Überwindung des Dualismus. Die realistische Präsupposition einer bloß vorgefundenen, alles bestimmenden Natur, ein totaler Naturalismus im Sinne des *Myth of the Given*, kann nicht gehalten werden, da sich schon die Tiere (vor einem *geistigen* Tierreich) als naturwüchsige Idealisten hervortun.[189] Die praktische Individualität weiß die Welt als die ihrige, hat sich in dieser selbst manifestiert und gefunden. Aber in diesem Zum-Werk-Werden der Natur liegt das Problem, dass hier der folgenschwere Schritt hin zur *Tat* und zur *Objektivation* vollzogen wurde.[190] Die Individualität wird zum werkschaffenden Tun, zum Werkschöpfer, noch nicht zum Werkmeister.[191] Infolge der durch das Handeln hergestellten Unterscheidung verlangen die Werke als Resultate des Tuns eine Bewertung, jedoch fehlt dafür noch der Maßstab. Ein Werk – ein geschlossener Vertrag, eine geschaffene Institution oder eine gemachte Verfassung – kann noch nicht als gelungen oder angemessen gelten, nur weil sich die Akteure dieses Werk als Ergebnis ihres Tuns zuschreiben. Die Berechtigung, das Recht erwächst erst aus dem Denken der sittlichen Substanz als dem Wesen des generierten Selbstbewusstseins, das die ‹Wirklichkeit und das Dasein› der sittlichen Substanz› darstellt. Das Bewusstsein als isoliertes, partikulares hat sich aufgehoben, die Vermittlung ist jetzt vollbracht, das Bewusstsein ‹unmittelbares Selbstbewusstsein der sittlichen Substanz› (GW 9, 235).

5. Der Geist auf dem Weg zum begreifenden Denken

In Abschnitt VI. der *Phänomenologie*, «Der Geist», wird ein Kernmoment des wahrhaften Begriffs, der handelnde, sich selbst

gewisse Geist, generiert. Dabei gewinnt der Geist die Form des Selbst und erhebt den Anspruch eines *begrifflichen* Wissens, den der Reinheit des Begriffs. In der Welt als Sittlichkeit hat das wissende und gebildete Selbst seine Substanz. Die sittliche Welt hat ihre Wahrheit im einzelnen Selbst. Der Mensch repräsentiert als Bürger die sittliche Gemeinschaft in der Einheit seiner Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Die unmittelbar substantielle Sittlichkeit ohne Subjektivität allerdings ist nur die leere Allgemeinheit der ‹bewusstlosen Nacht des Schicksals›; Subjektivität (besonderer Wille) und Objektivität (allgemeiner Wille) sind noch nicht wahrhaft synthetisiert. Die Substanz ohne echte, freie Subjektivität und die subjektive Einzelheit ohne Objektivität und getrennt von der sittlichen Gemeinschaft bleiben marklose, unwirkliche Schatten. Im politischen oder künstlerischen Werk, in der Bildung schlechthin, im Heraus- und Hineinbilden schaut das Subjekt dann das selbständige Sein als sich selbst an, Begriff und Realität sind eins, es ist ‹gleich-gültig›, welche Seite Begriff und welche Realität genannt wird. Das Wissen *scheint* endlich zur Wahrheit gekommen, seiner Wahrheit gleich geworden zu sein, denn seine Wahrheit ist dies Wissen selbst. Aller Gegensatz der beiden Seiten des Bewusstseins *scheint* verschwunden, das Selbstbewusstsein *scheint* ‹über den Gegensatz des Bewusstseins Meister geworden› zu sein. Das absolute Wesen ist nun nicht bloß einfaches Wesen des Denkens, sondern alle Wirklichkeit und dies zugleich als Wissen. Der Geist ist ‹die sittliche Wirklichkeit, der Gehalt von Zusammen-Schlüssen der Subjekte. Das Selbst, das Ich, wie auch die sittliche Welt haben alle Bedeutung eines Fremden abgestreift› (GW 9, 324 f.). So gilt das Wissen des freien Selbstbewusstseins als unmittelbare und vermittelte Substanz. «Der Geist ist hiermit das sich selbsttragende, absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben». Das Isolieren der vorher entfalteten Momente ‹hat den Geist selbst zur Voraussetzung›, die ‹Fortbestimmung der Momente ist Rückgang in ihren Grund›.[192]

Der Geist als sittlicher und gebildeter durchläuft die Stufen der unmittelbaren Sittlichkeit, des Rechtszustands, der Entfremdung und Bildung hin zur Wahrheit der Aufklärung bis zur absoluten

Freiheit. Der *Begriff des freien Willens* als Grund des selbstbewussten Subjekts tritt als der Kern dieser neuen Gestaltungen zu Tage. Die Welt muss als vom freien Willen formierte aufgefasst werden. Der reell *allgemeine* Wille gilt als der wahrhaft wirkliche Wille *aller Einzelnen*. Diese ‹ungeteilte› Substantialität der absoluten Freiheit erhebt sich auf den ‹Thron der Welt› – nicht der einfache Gedanke wie im Stoizismus. Das einzelne Bewusstsein soll unmittelbar allgemeines Bewusstsein sein. Solche Unmittelbarkeit impliziert jedoch die Tilgung aller Besonderheit, aller Unterschiede und somit die Prätension eines abstrakten, leeren Allgemeinen. Das Besondere, das Einzelne ist im Allgemeinen negiert; positives, besonderes Tun wird ausgeschlossen. Die Folge ist pure Negativität, die ‹Furie des Verschwindens›, der Schrecken des Todes als Resultat bloß abstrakter Freiheit, symbolisiert durch Robespierres Guillotine. Hegel verteidigt vehement den Gedanken des freien Willens als Grund der Französischen Revolution, warnt aber vor den Gefahren des Geltendmachens eines abstrakten Allgemeinen, das zu Fanatismus, zu den Schrecken der Jakobinerdiktatur führt. Sein *philosophisches* Plädoyer für das Kernprinzip der Revolution, den freien Willen, ausgedrückt im Slogan Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, differenziert Hegel später in seinem Konzept des objektiven Geistes in der *Rechtsphilosophie* aus. In der Einheit des Allgemeinen und Besonderen wird schließlich der Begriff der Freiheit des Einzelnen gefasst.

6. Der seiner selbst gewisse Geist – Die Moralität

Der Geist, der sich als moralisches Bewusstsein formiert (Abschnitt VI. C.), ist in seinem Kern wissendes Wollen, welches Gedanke und Gegenstand, Subjekt und Substanz vereint. Das Selbst ist «absolut frey, darin daß es seine Freyheit weiß, und eben diß Wissen seiner Freyheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt» (GW 9, 324). Dieses Denkmuster subjektiver Substantialität bzw. substantieller Subjektivität liegt dem Gedanken der Selbstbestimmung zugrunde. In der Idee des Geistes als «Subjekt-Objektivität»[193] artikuliert sich der *Idealismus der Freiheit*, das Denken der Freiheit rückt in die Mitte des Philosophierens. Mit diesem bahnbrechenden Schritt, den die

Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes macht, beginnt die Überwindung des Bewusstseinsparadigmas; dahinter kann Philosophie ohne gravierenden Verlust nicht mehr zurückgehen. Besonderes und Allgemeines des Willens sollen schlechterdings eins, die eigene freie Subjektivität die absolute Substanz sein. Denken und Sein sind dasselbe, im freien Geist sind Gedanke und Gegenstand identisch (GW 9, 313, 316 f.). Der Dogmatismus des Realismus, der die Objektivität verabsolutiert, sowie der des subjektiven Idealismus, der die Subjektivität absolut setzt, soll überwunden werden. Aber die Gestalt der Moralität verbleibt in dem alten Muster, weil die erreichte Einheit noch in Beziehung auf ein Anderssein verstanden wird, auf ein Äußerliches, ein jenseits Liegendes: Das Bewusstsein ‹setzt seinen Gegenstand außer sich hinaus, als Jenseits seiner›. Der Geist ist nur, wie er in Beziehung auf ein prinzipiell Anderes ist und behält so seinen Status als Verhältnis, verfehlt das intendierte vollkommene Selbstverhältnis (GW 20, 423).

Das Wissen der Pflicht seitens des Selbstbewusstseins bleibt ‹vollkommen in sich beschlossen›. Der Gegenstand als bloß unmittelbarer, als rein vom Selbst durchdrungener, kann nicht als echter Gegenstand gelten; die schon generierten Momente der Negativität und Fremdheit sind darin wieder exkludiert. Solche Moralität und das ihr entgegengesetzte Anderssein stehen gleichgültig zueinander; einerseits muss das negative Andere als völlig selbständiges Ganzes gelten, andererseits beansprucht das Moralische den einzigen Inhalt und muss die völlige Unselbständigkeit der Welt und der Natur behaupten. Moralisches Handeln muss dem kategorischen Imperativ folgen, gehe auch die Welt zugrunde. Aber das Gute ist auch für Kant nicht ohne die Glückseligkeit (das Wohl) erreichbar. Die moralische Weltanschauung entfaltet diese widerstreitenden Momente; das moralische Subjekt erfährt in seinem Handeln, dass es vielleicht glücklich, vielleicht auch unglücklich wird. Dieses Erkennen verharrt jedoch im Annehmen oder Glauben, es kann kein zureichendes *begriffliches* Wissen generieren, muss gar die Möglichkeit eines solchen zurückweisen und Grenzen postulieren. Die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit bleibt eine pure Forderung der Vernunft.

So fächert sich eine ganze Palette von Postulaten auf, beispielweise der Antagonismus des rein moralischen Bewusstseins und der der Sinnlichkeit als Triebe und Neigungen. Die Vollendung der Moralität, die Gleichheit aller Subjekte, kann nur am Sankt-Nimmerleins-Tag erfolgen, in der ‹dunklen Ferne der schlechten Unendlichkeit›, denn die völlige Entsprechung des Willens mit dem moralischen Gesetz wäre die Auflösung des moralischen Bewusstseins. So konterkariert das unaufhörliche Sollen, das Sehnen und Streben, die zuvor angenommene Einheit. Die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit garantiert ein heiliger Gesetzgeber der reinen Pflicht, ein gütiger und gerechter Regent. Mit diesem der reinen praktischen Vernunft eigenen Postulat des Daseins Gottes muss ein schlechthin anderes, jenseitiges Bewusstsein angenommen werden. Das einzelne moralische Bewusstsein bleibt unvollkommen, das einzelne Subjekt wird zu einem ‹krummen Holz› herabgestuft, da es mit Sinnlichkeit ‹kontaminiert› ist. Schon der junge Hegel hatte mit Schiller und Schelling gegen solche ‹Misshandlung der Natur› opponiert. Sein Verdienst kann im Rahmen solcher Moralphilosophie dem Subjekt nur aus Gnade zugebilligt werden; aufgrund der Unsterblichkeit der Seele soll die Entscheidung über die Glückseligkeit erst am jüngsten Tag fallen. Dieser Gedanke widerstreitet prinzipiell der geforderten Selbstbestimmung, der Freiheit des Selbstbewusstseins. Der höhere, jenseits des wirklichen Bewusstseins postulierte Gesetzgeber und Richter hat den epistemischen Status einer Vorstellung, ohne begrifflich-denkende Legitimation; der Zugang zu ihm ist «nur denkend, nicht begreiffend» (GW 9, 330).

Entgegen dem eigenen Anliegen dieser Philosophie Kantischer Provenienz findet sich die alte Dualität restituiert, freies Denken und Wollen werden wieder zu Endlichem, Unvollständigem degradiert. Das Herstellen einer wirklichen Einheit misslingt, nur eine sein sollende wird behauptet. Eine auch terminologische Ähnlichkeit zur skeptischen Signatur von *Erscheinung* und *Vorstellung* wird sichtbar. Es geht um die Artikulation eines Eindrucks (*phantasia*), worin das Erscheinende ein Unmittelbares, bloß Gegebenes darstellt, das eben nicht durch das Subjekt selbst konstituiert wird. In dieser bereits 1802 in *Glauben und Wissen*

diagnostizierten Wiederherstellung des Dualismus bleibt die moralische Weltsicht eine Theorie des Selbstbewusstseins und des Vorstellungsvermögens, die nicht zureichend zum Begriff, nicht zum Geist, wie er an und für sich ist, gelangt. In der *Wissenschaft der Logik* wird Hegel den dualistischen Charakter der moralischen Weltauffassung rekapitulieren: «Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein *absolutes Postulat*, aber mehr nicht als ein Postulat d.i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjectivität behaftet. Es sind noch zwey Welten im Gegensatze, die eine ein Reich der Subjectivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objectivität in dem Elemente einer äusserlich mannichfaltigen Wirklichkeit» (GW 12, 233).

Der unübersehbare Dualismus soll im *Gewissen* überwunden sein, worin das dritte Selbst aus der dritten Entwicklungsstufe des Geistes seine eigentliche Formation gewinnt: die unmittelbare konkrete Gewissheit seiner selbst in Form des Handelns aus der Überzeugung des Gewissens. In Fichtes Worten: «Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht; oder: handle nach deinem Gewissen.»[194] Das Subjekt ist dabei bei sich selbst, sein Denken gilt als alleinige Autorität (‹Majestät›), was auch das äußere heilige Wesen dementiert. Die Selbstbestimmtheit wird in der radikalen Subjektivität und absoluten Negativität alles Bestimmten gefasst. Dieses Selbst versammelt alle Momente der bislang generierten Substantialität in sich, hebt sie auf, indem es sie in sich setzt und sie als seine Attribute weiß: die Sittlichkeit im Anerkanntsein, die Bildung zur Freiheit und die Pflicht, das Wissen und Wollen der Moralität. Auf diese Weise ist das Ich, das Selbst, identisch mit der Substanz. Jedoch kann der Geist nicht auf der Stufe der Gewissheit verharren. Aufgrund der beanspruchten Einheit des Subjektiven und Objektiven muss nicht nur *Gewissheit*, sondern *Wahrheit* verlangt sein. Weil das Gewissen jedoch seine Selbstbestimmtheit bloß aus sich selbst bezieht und in seiner besonderen Überzeugung fundiert, reduziert sich dies auf die innere subjektive Gewissheit ohne hinreichende Prüfung der Objektivität – die Majestät entpuppt sich als eine ‹binden und lösen könnende Autarkie›, verwandelt sich in die ‹Willkür eines

einzelnen Besonderen, in die bloße Zufälligkeit seines bewusstlosen und natürlichen Seins›. Gegen das die Anerkennung fundierende *allgemeine* Wissen und Wollen richtet sich die bloß subjektive, besondere Überzeugung, die dem Allgemeinen entsprechen kann oder auch nicht. Die Gewissheit artikuliert sich als bloße Behauptung: ‹Die Versicherung versichert also, dass das Gewissenssubjekt davon überzeugt ist, dass seine Überzeugung wahr ist› (GW 9, 352). Die formelhafte Leere des Gewissensimperativs ist deutlich. Freies Handeln vermag allein darauf nicht gegründet zu werden.

Mit dieser Suspendierung des denkenden, objektiven Prüfens beansprucht die innere Stimme des Gewissens die göttliche zu sein und geht Verbindungen ein, in denen ein wechselseitiges Versichern der Subjekte ihrer ‹Gewissenhaftigkeit› stattfindet, ein bloßer Konsens selbsternannter ‹Moralisten›. In dieser Gewissheit seiner selbst beansprucht das Selbstbewusstsein uneingeschränkter Meister aller Taten zu sein – eine Extremform der reinen Subjektivität und Negativität, der totalen Willkür mit ihrem Credo ‹wie es mir gefällt›. Die ‹schöne gewissenhafte Seele› weist jede andere Bestimmtheit als Makel ab, will die Herrlichkeit ihrer totalen Innerlichkeit nicht beflecken. In dieser radikalen Gestalt versinkt das Selbstbewusstsein in reiner Willkür und Selbstgefälligkeit. Solche Reinheit und Armut bleibt sein einziger Besitz. Hegel unterscheidet zwischen dem falschen, formalen und dem wahrhaften Gewissen. Der innere Gesetzgeber kann nur dann echte Majestät sein, wenn er sich über die subjektive Prüfung erhebt und das Handeln auch in der Objektivität gründet. Dem formalen Gewissen fehlt die Einheit des Subjektiven und Objektiven. Das dem Ich gegenüberstehende Gegenständliche ist kein echtes Negatives des wirklichen Selbst. Der äußere Gegenstand hat nicht die Form eines wahrhaft Seienden, einer für sich bestimmten Objektivität. Somit besteht weiter eine Unangemessenheit zwischen Gedanken und Gegenstand. Im Status des Vorstellens gibt es keine Unterscheidung von Gewissheit und Wahrheit. Die Vorstellung hat die Wirklichkeit an einem schlechthin Anderen, nicht an sich selbst. Obschon die moralische Weltanschauung den Gegensatz zwischen der Gewissheit seiner selbst und der Gewissheit des

Gegenstandes zu überwinden strebt, verbleibt sie als Theorie des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, des Vorstellungsvermögens. Das Wissen der Freiheit bildet die Substanz des Subjekts, seinen einzigen wesentlichen Inhalt, ein Inhalt, welcher der Objektivierung und der konkreten Bestimmung bedarf.

7. *A long and winding road* – Im Labyrinth des Geistes

Der gesamte weitere Aufstieg beinhaltet die fortschreitende Bewegung und Entfaltung des Geistparadigmas bis hin zur einzig vollkommenen Einheit von Gedanke und Gegenstand, keinesfalls eine ewige Approximation. Von weniger bestimmten Formen des Geistes führt der Weg zu seiner vollständigen reinen Bestimmtheit. In den Transformationen tritt die Geiststruktur sukzessive klarer und komplexer hervor. Bewusstsein und Selbstbewusstsein sind ‹an sich eigentlich Vernunft, Geist› (GW 9, 191), aber das Wissen, was Vernunft, was Geist ist, bleibt noch zu generieren. Im Bewusstsein und Selbstbewusstsein steht der Geist noch auf dem Standpunkt des Bewusstseins, noch nicht auf dem des Wissens, der Wissenschaft.

Auf dem einem Lebenslauf kultureller Formen und Denkfiguren ähnelndem Weg begegnet man idealtypischen Figuren und Facetten des erscheinenden Wissens: der Sphinx, Orest und dem Göttervater Zeus, der Tragik von Antigone und Kreon, dem lachenden Aristophanes in seinem Wolkenkuckucksheim mit seinen Vögeln und Fröschen als Ausdruck des ‹Wohlseins und Sichwohlseinlassens des Bewusstseins› (GW 9, 399). Man erlebt die komische Selbstvergessenheit der griechischen Götter und deren Untergang im Spotte des Lukian, trifft Shakespeares Hamlet und Macbeth, Rameaus Neffen und Jacques, den Fatalisten, Schillers Wallenstein, Goethes Faust und den clever-hinterlistigen *Reineke Fuchs*, lauscht dem eintönigen Takt der Guillotine als der Schreckensmelodie der abstrakten Freiheit, fürchtet die Furie des Verschwindens, die den Thron der politischen Welt bestieg, gewahrt die blaue Blume des Novalis und das Verglimmen seiner schönen Seele, vernimmt Orakel und Offenbarung, erlebt das eleusinische Mysterium des Brotes und des Weins und das

christliche von Fleisch und Blut, sieht den positiv-himmlischen Weihrauch wie den teuflischen Schwefel verfliegen. Cartesische und spinozanische Metaphysik haben ihren Auftritt wie auch die französische Aufklärung und der Disput zwischen dem traditionellen, dem logischen oder psychologischen Empirismus und den Variationen des Rationalismus. Man genießt die brillante janusköpfige Rolle von Kants ursprünglicher Apperzeption und dessen Ding an sich, von Fichtes Freiheits-Ich und dem äußeren Anstoß, wie auch die Behandlung der moralischen Weltanschauung. Selbst ein durchgehauener Kohlkopf und ein Schweinsbraten, nach dessen Verzehr es stets regnen soll, treten auf. Der Geist, wie er leibt und lebt, erscheint als streunender Don Quixote, als Nomade oder als Leibnizens Monade, gar als Knochen; er gerät in einen bacchantischen Taumel oder gar in bacchische Raserei. Sein zunächst stummes Fortweben gleicht dem Wabenbau von Bienen, der schleichenden Schlange der Weisheit, die sich schmerzlos häutet, sein Gestalten dem eines Künstlers, eines weltlichen oder göttlichen Artifex. Schließlich beklagt man den karfreitäglichen Tod Gottes und verfolgt die Übertragung der Bilder in den Begriff. Auf seinem Weg gewinnt das Bewusstsein zunehmend Einsicht in die eigene Natur, die Geiststruktur – und vergisst sich wieder. Es spielt auf der ganzen Klaviatur des Selbstverkennens: Es versichert, verdrängt, verbirgt und verstellt, schwindelt, täuscht sich und andere, ist maßlos arrogant und niederträchtig, narzistisch selbstverliebt, dann demütig, mitunter katzbuckelnd unterwürfig, es betrügt, heuchelt und schwärmt. Man folgt staunend seinem ‹Aufstieg› vom ‹vergesslichen› naiven Realisten zum schlauen Füchslein, über den schönseligen wie heuchelnden Moralprediger zum politischen wie religiösen Fundamentalisten. Seine Gegensatzstruktur, seine Relativität, seine Entzweiung und Zerrissenheit lassen schwindeln. Der Konter gegen sein Selbstvergessen gelingt nur, wenn ihm sein jeweiliges Konterfei vorgezeigt, wenn es mit dem eigenen Anspruch konfrontiert wird.

8. Vorstellung und Begriff – Übersetzung als notwendige ‹Änderung der Mitteilungsart›

Hegels Versuch der Aufhebung des Bewusstseinsparadigmas gleicht dem tollkühnen Unternehmen des Odysseus, weder den Fangarmen der Skylla, dem Realismus, noch dem allverschlingenden Schlund der Charybdis, dem subjektiven Idealismus, anheimzufallen und den Monstern des leeren Monismus und des Dualismus zu entkommen. Wie Schillers Taucher stürzt sich Hegel wagemutig in die Tiefe, um aus diesem scheinbar grund- wie uferlosen metaphysischen Ozean der vermeintlich unauflösbaren Dilemmata Wissen heraufzubringen. Für Odysseus war ein Feigenbaum der Rettungsanker, Hegel benennt später den ‹inneren Stern des Geistes› als Kompass auf der Irrfahrt durch die unübersichtlichen Gewässern. Vergleichbar mit den ägyptischen Labyrinthen mit ihren rätselhaft verschlungenen Wegen, denen wohl das Bewegungsmuster von Himmelskörpern zugrunde lag, handelt es sich doch um ein lösbares Rätsel. Der Ariadnefaden, der feine, sich durch alles hindurchziehende innere Faden des Fortgangs (GW 20, 223) kann freigelegt werden; die dem Werk eingeschriebene Signatur des Geistes lässt sich entschlüsseln. Eine Wegmarke bildet zum Beispiel das erste terminologische Auftreten der Vernunft: Der Begriff als Verstand ist mit dem Inneren der Dinge identisch – ‹das Zusammengeschlossensein der Extreme›. Das Vernünftige gilt als ein Schluss im Sinne eines logischen oder praktischen Zusammenschlusses – das Grundmuster des Geistes. Eine zweite Wegmarke setzt der Vorgriff in der Kennzeichnung des Selbstbewusstseins als eines denkenden und freien.

> Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen, oder Gestalten, sondern in *Begriffen*, das heißt in einem unterschiednen Ansichseyn, welches unmittelbar für das Bewußtseyn kein unterschiednes von ihm ist. Das *Vorgestellte*, *Gestaltete*, *Seyende*, als solches, hat die Form etwas anders zu seyn, als das Bewußtseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein *Seyendes*, und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt, – aber darin daß dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seyenden *unmittelbar* bewußt; nicht wie bey der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß diß *seine* Vorstellung sey; sondern der Begriff ist mir unmittelbar *mein* Begriff. Im Denken *bin* Ich *frey*, weil ich nicht in einem Andern

> bin, sondern schlechthin bey mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichseyn ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. (GW 9, 116 f.)

Auf der kommenden Wegstrecke bis zum Religionskapitel werden die beiden Pole Gedanke und Gegenstand sowie ihre Einheit fortbestimmt. Die zunehmende Komplexität führt zu einer wachsenden Unübersichtlichkeit der durchfahrenen Sphären. Die sukzessive Überwindung des Dualismus wird in einem die Dualität integrierenden Monismus dargestellt. Die Zweiheit des Subjektiven und Objektiven zeigt sich wie in einer ‹gedoppelten Galerie von Bildern›, deren eine der Widerschein der andern ist (GW 9, 170). Es können jetzt rückblickend zwei Hauptreihen freigelegt werden, diejenige des ‹Ich-Pols› und diejenige des ‹Gegenstand-Pols›. Anfänglich stand ein einzelnes Ich einem einzelnen Diesen gegenüber; die erste und unterbestimmte Einheit kennzeichnet der Satz «Ich nehme wahr». Dann opponierten Wahrnehmender und Ding, Verstand und Spiel der Kräfte als generierte *Inter-Objektivität*, woraus die Erfahrung der Identität des Gedankens in Form des Verstandes und des Gegenstandes erwuchs. Im Übergang zum Selbstbewusstsein ergab sich die *Inter-Subjektivität* in Form der wechselseitigen Anerkennung der Selbste, was wiederum die Einheit des Selbstbewusstseins induzierte, eine Einheit, die in ihrer Verdoppelung sich mit dem Dualismus des Theoretischen und Praktischen verband. Die beobachtende und gesetzgebende Vernunft formierte sich in den selbstdifferenzierten Objekten und Handlungszusammenhängen, in der Kategorie und im Gesetz. Der Dualismus von Theoretischem und Praktischem als dem selbstdifferenzierenden Tun des Subjekts konnte im Durchgang durch Zerrissenheit und Entfremdung in der substantiellen Sittlichkeit, in Bildung und Moralität überwunden werden. Die Gegenstücke Subjektivität und Objektivität, Idealität und Realität, Ich und Welt wie auch ihre Vereinigungsformen werden inhaltlich wie terminologisch aufsteigend fortbestimmt.

Auf der einen Seite präsentiert sich die sich entfaltende Galerie der Subjektivität als vielschichtig werdende ‹Porträts› des Ich; der Bogen spannt sich vom sinnlich erkennenden, wahrnehmenden

und verstehenden Ich über das lebendige und formierende Subjekt, das selbstbewusste Selbst, das transzendentale Ich, das sittliche Individuum als Bürger bis hin zum moralischen Subjekt, vom Künstler zum denkenden und wollenden Selbst. Die der anderen Seite zeigt eine Etappenfolge von einzelnen Diesen, von Dingen und Kräften, Formierungen und Sachen, von der äußeren Natur bis hin zum Nicht-Ich, dem Schicksal, dem Weltlauf, dem sittlichen Universum, dem heiligen höheren Gesetzgeber der reinen Pflicht und der religiösen Gemeinschaft. Je freier das Ich wird, desto unabhängiger ist der Gegenstand, der sich zu einem selbständigen Ganzen, zur Natur, zu einer Welt mausert. Die Transformationsreihen der Gestalten des Bewusstseins verlaufen ‹parallel›, in komplementärem Wechselspiel entfaltet sich ihre jeweilige Einheit, die Struktur des Geistes in seinen Entwicklungsstadien bis hin zur Aufhebung des Bewusstseinsmodells in der einzig vollständigen Identität, in welcher das Denken sich in seinem ureigenen Element findet.

Einige ausgewählte Etappenorte wären: Die Quintessenz des vom Künstler geschaffenen schönen Werks spricht das humorvolle Selbst aus, zuerst Aristophanes mit der Gestaltung des Göttlichen zur menschlichen Individualität, der Darstellung der Einheit des Göttlichen und Menschlichen (GW 15, 553; GW 17, 109). Auf höchste Weise artikuliert sich dies im Satz: *Das Selbst ist das absolute Wesen, die absolute Substanz*. Die inhaltsgleiche Umkehrung dieses Satzes spricht die absolute Religion aus: *Die absolute Substanz, das absolute Wesen ist das Selbst*. In dieser ironischen Inversion steigt der Narr (der Läufer im Schachspiel heißt auf Französisch *fou*) zum Bischof auf (im Englischen trägt er den Namen *bishop*), die Narrenkappe wird zur Bischofsmütze – letztere hatte sich Laurence Sternes *Tristram Shandy* innigst gewünscht. Der vom komisch-humoristischen Ich, vom heiteren Leichtsinn ausgesprochene Satz *Das Selbst ist die göttliche Substanz* wird im ‹Ernst› der absoluten Religion umgekehrt, die Substanz zum Subjekt erhoben, um so die Einheit des Göttlichen und Menschlichen auszudrücken. Kunst und Religion vermögen den Geist in seiner Absolutheit dar- und vorzustellen. Aber weder das Schöne noch das Religiöse können als das adäquate Medium des Gedankens gelten. Bereits in seinen

Vorarbeiten zur *Phänomenologie* hatte Hegel das neue Paradigma, das ‹reine Denken des reinen Denkens›, und das absolute Wissen, der ‹sich als Geist wissende Geist›, im Rekurs auf Aristoteles entwickelt.

Anhand einiger Vorstufen können die verschiedenen Dimensionen des neuen Wissensmusters charakterisiert werden, besonders der neue Monismus, der das realistische und das konstruktionistisch-idealistische Prinzip, Objektivität und Subjektivität, in sich zusammenführt und somit die Legenden von einem unmittelbar Gegebenen wie des rein Geschaffenen überwindet – in der ‹Einheit des *vorhandenen* und *gemachten* Seins› (GW 9, 171) der *vorhandenen* und *gesetzten* Wirklichkeit. Insofern das Ich die Bedeutung des An-sich-Seins und der Gegenstand die Bedeutung des Für-sich-Seins gewinnt, kann die Einheit im An- und Für-sich-Sein registriert werden – der Gegenstand als das An-sich ist nur, insofern er für den Gedanken ist, und was er für den Gedanken ist, kann als An-sich gelten (GW 9, 133 f.).

9. Die Religion

Der Weg verläuft jetzt (Abschnitt VII) durch die Vorstellungsreiche der Kunst und der Religion, in denen die Substanz als Subjekt, das Subjekt als Substanz *vorgestellt* und *verbildlicht* wird. Es treten auch Hybride von Kunst und Religion, die Mythologie als Kunst-Religion sowie die Mischungen von Vorgestelltem und Begrifflichem auf; alle drücken sich in der Form der Vorstellung aus. In der Religion vollendet sich die Geiststruktur, insofern diese den absoluten Inhalt als objektiven Inhalt gewinnt. Die bislang generierten Momente – Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist – gehen nun in ihren Grund zurück. Der Geist als Ganzes tritt als ‹unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Momente› hervor. Dabei prägt eines seiner Elemente die bestimmte Gestalt der Religionsformen.

Daraus folgt eine einschneidende Änderung der phänomenologischen Bewegungsweise, eine Umordnung der Gestalten. In der bisher festgestellten linearen Reihe bildete sich ‹jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in

seinem eigentlichen Prinzip aus›. Jetzt kommt eine völlig neuartige Struktur zum Tragen. Insofern die Substanz als *sich selbst wissender Geist* hervorspringt, hebt sich in ihr der gesamte bisher generierte Inhalt auf. Einem Prinzip wird nicht mehr gestattet, sich zu isolieren und zum Ganzen zu erheben (GW 9, 366 f.). Alle Momente werden versammelt und zusammengeführt, erhalten als Besondere gleichgeltende Bestimmtheit des Ganzen. Die bisher fortschreitende *eine* Reihe wird ‹gebrochen› und zerfällt in lauter Linien; der *eine* Weg verzweigt sich in *viele*. Es ergibt sich ein Kreis von Religionen, von vorstellend-bildlichen Vergegenwärtigungen. Gegen jegliche Exklusivitätsansprüche wird der Gedanke der Gleichheit und des wechselseitigen Respekts zwischen den Religionen ausgeführt; wie es nicht das einzige wahre Kunstwerk geben kann, so gibt es auch nicht den einen wahren Glauben. Allerdings existiert eine epistemische Hierarchie, die daher rührt, welches Moment – Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft oder Geist – prägend ist; eine Geistreligion steht *epistemisch* höher als eine Naturreligion, insofern sie eine größere Nähe zum Geistparadigma aufweist.

Entscheidend wird jetzt die Ausdrucksform, die Darstellungsweise, der mediale Modus dieser Gestalt – die *Sprache der Vorstellung*. Es geht darum, «welche Bestimmtheit für ihn in seinem *Bewußtseyn* ist, in welcher er [der Geist] sein Selbst ausgedrückt oder in welcher Gestalt er sein Wesen weiß» (GW 9, 367). Der wahre Inhalt erreicht noch nicht die wahre Form; der Geist muss, wie bereits vom früheren Jenaer Hegel festgehalten, dem ‹Vorstellen entfliehen›. Die Vorstellung situiert sich zwischen der sinnlichen Anschauung und dem begrifflichen Denken als Veranschaulichung des Allgemeinen oder als Verallgemeinerung der Anschauung, als Imagination oder Einbildungskraft.[195] Von Hölderlin und Schiller, sicher auch von Goethe und Jean Paul hatte der junge Hegel viel über die Versinnlichung von Begriffen gelernt. Bei dieser Art von Wissen handelt es sich nicht um eine Sache des bloßen Gefühls, aber auch nicht um einen Ersatz für begriffliches Denken. Die mytho-poetische bzw. mytho-logische Sprache liegt auf der Ebene übertragener Bedeutungen, des Metaphorischen, was das

prinzipiell Äquivoke impliziert. Der Gedanke verknüpft sich mit Formen der Äußerlichkeit, des Natürlichen, des sinnlichen Seins, wenn etwa das göttliche Wesen als Sonne, Erde, Mutter oder Vater imaginiert wird. Es gibt keinen logisch-schlüssigen Zusammenhang des Gedankens des Absoluten und der Männlichkeit bzw. der Weiblichkeit. Eine Hauptkomponente der Vorstellung bildet die Unmittelbarkeit. Der Inhalt ist dem Selbstbewusstsein unmittelbar gewiss; es glaubt an das Göttliche, an ein Übersinnliches, das den Begriff entbehrt und sich so als eine Reihe von selbständigen Gestalten präsentiert, deren Bewegung als ein Geschehen hervortritt, mitgeteilt durch Berichte oder Erzählungen. Ähnlich den pyrrhonischen Tropen und Hypotyposen liegt ein Amalgam, ein Hybrid von Logischem und Anschaulichem vor. Die Bewegungen der Momente des Geistes in der jeweiligen Form der Religion stellen kein logisches Ganzes, keine Begriffsgenese vor, sondern teilen eine göttliche Geschichte narrativ in ‹heiligen Schriften› mit. Diese umfassen den Lebenslauf oder die Metamorphose des jeweils Göttlichen, als Mytho-Logik, als Kompositum und Szenarium von Bildern, Metaphern und Gleichnissen.

Obschon die Vieldeutigkeit konstitutiv ist und kein logischer Zusammenhang, keine logische Kohärenz vorliegt, vermögen die Vorstellungen, da sie wesentliche Gedanken enthalten, auf Begriffe hinzuweisen. Dennoch bleibt die Übersetzung aus dieser Sprache des Vorstellenden in die Sprache des Begriffs erforderlich – im Falle der christlichen Religion die Übersetzung der Erzählung vom Karfreitag, Gott ist tot, in den spekulativen Karfreitag, in den Gedanken der absoluten Negativität oder die Übertragung der Dreieinigkeit in die Einheit des Unendlichen und Endlichen als deren Selbstaufhebung im Absoluten. Die Ausdrucksart ändert sich, weil die Anschauungen und Vorstellungen ‹sich durch sich selbst unmittelbar geltend machen›, die Begriffe aber ein durch die gründliche Anstrengung geprägtes Aussehen annehmen. In der Übergangsform des geistigen Kunstwerks attackieren Kunst und Philosophie die Vorstellungswelt der Mythologie. Von denen, die mythisch philosophieren, ist es laut Aristoteles nicht der Mühe wert, ernstlich zu handeln. Zeus und die olympischen Götter werden

zur Zielscheibe skeptischer Kritik, im Pyrrhonismus, in Aristophanes' *Wolken* oder im Spott des Lukian. Der neue Leitsatz lautet: Das Selbst ist das absolute Wesen. Dieser Satz des nichtreligiösen, wirklichen Geistes findet in der absoluten Religion seine Umkehrung für und durch das Selbstbewusstsein (GW 9, 400): Das absolute Wesen ist das Selbst. So erscheint in einem Satz die Substanz nur als Prädikat, im anderen das Subjekt nur als Prädikat, hier der Anwalt des Mittelbaren oder Bestimmten, dort der Sachwalter des Unmittelbaren oder Unbedingten. Jedoch sind die Sätze insofern komplementär, dass in beiden die zwei Seiten mit der ‹entgegengesetzten Ungleichheit des Wertes› vertreten sind und damit die Antinomie überwunden ist. Beide, Subjekt und Substanz, sind ‹mit gleichem Wert ebenso wesentlich als auch nur Momente›. Mit dieser Durchdringung gelingt eine wahre Vereinigung: Der Geist ist bleibendes Selbstbewusstsein wie das Bewusstsein seiner als einer gegenständlichen Substanz – das unmittelbare Selbstbewusstsein ist Gottesbewusstsein und Gottesbewusstsein ist Selbstbewusstsein, die Einheit von Subjektivität und Objektivität, von Subjekt und Substanz in der Sprache der Vorstellung.

Dies hat Konsequenzen für das Religionsverständnis Hegels, [196] worin das Göttliche der Religion weder unmittelbar Gegebenes noch bloße Konstruktion, weder bloß dogmatisch behauptete reale Gegebenheit noch bloße Projektion ist, sondern die Einheit von beidem. Obschon die konzipierte Gestalt der absoluten Religion offenkundig Entsprechungen mit der christlichen Religion als Religion des Geistes aufweist, wird hier ein Idealtyp der Religion konstituiert, was auch die Abweisung bestimmter katholischer wie protestantischer Sichtweisen inkludiert. Zum Beispiel kritisiert Hegel die Schriftgläubigkeit, bei welcher die Heilige Schrift zum Probierstein wird. Der Glaube könne sich aber nicht auf historisch zufällig überlieferte Zeugnisse und deren Interpretation stützen. Der Glaube hat nicht ‹Buchstaben, Papier und Abschreiber› nötig, kann sich aus dem Geschichtlichen keine Begründung und Bestätigung verschaffen. Gegen solch ‹äußere› Rechtfertigung insistiert Hegel auf das reine Wissen des absoluten Gegenstandes, auf ein Bewusstsein als den sich selbstvermittelnden Grund seines Wissens, auf den Geist

selbst, der das Zeugnis von sich ist. Der Mensch empfange nicht passiv ein unverfügbares Wort; die Rechtfertigung durch die Gnade eines heiligen Gesetzgebers wird abgelehnt,[197] denn darin wäre der Wille nur knechtisch. Das Gegenwärtige bleibt in dieser religiösen Formation prinzipiell unversöhnt; die Versöhnung des Mittlers liegt in der Ferne der Vergangenheit, die Versöhnung des einzelnen Menschen in der fernen Zukunft des jüngsten Tages (GW 9, 420 f.). Die Bestimmtheiten des Geistes können aber nicht nur Prädikate der göttlichen Subjektivität sein, sondern müssen als ein selbständiges, freies Dasein gelten. In seiner praktischen Dimension ist der Geist in der religiösen Gemeinde und im kultischen Handeln präsent. Jedoch hat für das Selbstbewusstsein die Gegenwart noch nicht vollständig «Geistsgestalt» (GW 9, 421). Hinsichtlich der Hervorhebung des Gegenwärtigen sei Hegels spätere Forderung genannt: *hic Rhodus, hic saltus*, hier und heute ist Rhodos, hier ist zu ‹springen›, Himmel und Hölle können nur Orte in der Welt sein, als Jenseitige bleiben es Vorstellungen.

Das inhaltliche Fundament der Gemeinschaft der Gläubigen hat die Form der Vorstellung, der Vorstellung von etwas, «das nicht dem *Begriffe* nach so ist, sondern als die Handlung einer *fremden* Genugthuung» (GW 9, 420). Somit verbleibt eine Dualität, eine Entzweiung von Gedanken und Gegenstand. In der offenbaren (absoluten) Religion wurde die Struktur des Bewusstseins nicht vollständig überschritten; das wirkliche Selbstbewusstsein ist nicht wahrhaft der Gegenstand. Aber das Bewusstsein hat in der *vorstellenden* substantiellen Subjektivität oder subjektiven Substantialität seinen ‹letzten Wendungspunkt› (GW 9, 420) erreicht. Dass es jetzt um den abschließenden Übergang, die ultimative Transformation geht, betont Hegel mehrfach: Die Gestalt selbst und die Vorstellung bilden die ‹noch unüberwundene Seite›, jetzt sei es ‹*allein* noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu tun› (GW 9, 422). Die Sprache der Vorstellung, die dem Bewusstseinsparadigma als solchem angehört, muss in die Sprache des Begriffs übersetzt werden, um die vollständige Angemessenheit von Gedanke und Gegenstand zu erlangen.

7. Das absolute Wissen als begreifendes Denken

Im Unterschied zu der Denkfigur einer ewigen Annäherung erreicht der phänomenologische Gang eine Endstation. Die ‹vergeistigte Nordpolexpedition unter gefährlichen Himmeln› (Nietzsche) findet ihren Abschluss im ewigen Eis des Wissens. Die letzte Stufe ist der Geist, der ‹seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die Form des Selbstes gibt›. Die bisher generierten Momente sind vollzählig versammelt, wozu auch der Begriff zählt: Die Sprache der Vorstellung findet ihre Übersetzung in die Sprache des Begriffs.

Das Paradigma des Bewusstseins, das Verhältnis, findet seine Aufhebung im Selbstverhältnis als dem Grundmuster des Geistes, im reinen Denken des reinen Denkens, in dem ‹sich als Geist wissenden Geist› – entsprechend Hegels früherer Formel von der Identität der Identität und Nichtidentität. Mit dem Übergang vom Standpunkt des Bewusstseins zum Standpunkt des Wissens, der Wissenschaft, den Hegel als absolutes Wissen kennzeichnet, hat der sich vollbringende Skeptizismus sein Ziel erreicht: Er ist vollbracht, insofern sein Kernmotiv der Relativität, des Gegensatzes, in der absoluten Einheit des Gegensätzlichen seine Aufhebung findet. Hegel konstatiert die ‹Befreiung von dem Gegensatze des Bewusstseins, die vollkommene Überwindung der Kontradiktion von Gedanke und Gegenstand; der Gedanke gilt ebenso sehr als Gegenstand, als Sache an sich, der Gegenstand ebenso als der reine Gedanke›. Die ‹lückenlose› Einheit des Unterschiedenen kommt in ihren mannigfachen Variationen zur Sprache: als Einheit von An-sich-Sein und Für-sich-Sein, von Inhalt und Ausdrucksform, von Realität und Idealität, von Ruhe und Dynamik, von Wissen und Wollen, von Gewissheit und Wahrheit – im Geist sind die Gewissheit seiner selbst und Wahrheit derselben einander vollkommen gleich (GW 9, 398). Gedacht wird das Einssein von Substanz und Subjekt, von Objektivität und Subjektivität, von Unmittelbarkeit und Vermittlung – die Unmittelbarkeit ist ebenso absolute Vermittlung (GW 9, 400).

Der Anspruch der Vollständigkeit erfüllt sich darin, dass die Bewegung des Bewusstseins in der Weise der skeptischen Prüfung

durch ‹*alle* Formen des Verhältnisses des Subjektiven zum Objektiven hindurchgeht und schließlich den Begriff des Wissens zum Resultate hat›. Im Vollzug des Skeptizismus lösen sich ‹alle eigenen Gestalten des Bewusstseins auf›, einschließlich der Gestalt des Skeptizismus, der sich in seinem konsequenten Abrissunternehmen selbst mit abreißen muss. Darin erfolgt zugleich die Deduktion des Begriffs der reinen Wissenschaft (GW 5, 42 f.). Das absolute Wissen enthält die Wahrheit aller Weisen des Bewusstseins. Jedes Moment repräsentiert in seinem Prinzip ‹das Leben des ganzen Geistes›, sämtliche Momente stellen unterbestimmte Formen des Geistes dar; von Anfang an ist die Geiststruktur implizit im Spiel. Der Zweck gilt, mit Rückgriff auf Aristoteles, als das ‹Unbewegte, das sich selbst bewegt›, kraft der reinen Negativität. «Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; – oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat» (GW 9, 20). Mit dem letzten Etappenziel wird die phänomenologische Bahn in sich rund im Sinne des sich schließenden Kreises. «Erst nach der Geschichte des Bewußtseins *weiß man, was man an diesen Abstractionen hat*, durch den Begriff: *Fichte's* Verdienst» (GW 5, 502). Im Gericht der Prüfung, im sich selbst Erzeugen, Fortgehen und Zurückgehen des Begriffs in sich, liegt das Beweisen (GW 9, 45), in klarer Absetzung zum puren Annehmen, zum Orakeln, zum Ahnen oder prophetischen Reden. Das im Geist als begreifendes Denken konstituierte Muster kann aufgrund der Inklusion des Relationalen, der Negativität, dem Skeptizismus mit seinem Gedanken der Relativität Paroli bieten. Nur weil der Geist «in der «absoluten Zerrissenheit sich selbst findet», «dem Negativen ins Angesicht schaut, bey ihm verweilt», es als Moment seiner selbst versteht und dies als die umkehrende Zauberkraft begreift (GW 9, 27), gewinnt er mittels der Inklusion des Negativen Resistenz gegen den Skeptizismus.

Das Bewusstsein hat sich im Grunde als Geist erfahren, die ‹wahrhafte Erfahrung ist die begriffene Erfahrung› (GW 7, 346 f.). Für Hegel hat der Geist im Begriff ‹allein sein wahres Wissen von sich selbst›. Mit diesem einzigen vollkommen ‹geschlossenen› Selbstverhältnis, dieser wahrhaften oder

absoluten Einheit, hat das Bewusstsein sein Gestalten ‹beschlossen›, der Geist repräsentiert den ‹Zusammenschluss› des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen, das Zusammenschließen mit sich selbst. Der Teufelskreis schließt sich, ein Kreis, der nicht mehr des Teufels ist, denn der Skeptizismus als *advocatus diaboli* hat sich ja selbst mitaufgehoben. In dieser neuen kopernikanischen Wende bildet das Denken des Denkens das Zentralgestirn des philosophischen Universums, das Herzstück des absoluten Idealismus.

Die Befreiung vom Gegensatz des Bewusstseins hat eine zweite Dimension: Das Selbstverhältnis des Geistes muss als sein dynamisch-tätiges Selbstbestimmen verstanden werden, als die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, von freiem Denken und freiem Wollen. In der Aufhebung der vorhergehenden Prinzipien der Moralität und der Religion gilt der Inhalt als das eigene Tun des Selbst, ein Amalgam der begriffenen Dynamik der sittlichen Welt, ihres Geschehens als Weltgeschichte mit dem Inhalt von Kunst und Religion. Der Geist wird vollkommen durchsichtig, er erreicht die ‹von allem Fremden unbefleckte, reine Rückkehr in sich selbst›, seine Freiheit, insofern er ‹im Anderen seiner selbst bei sich selbst› sein kann. Freiheit muss nicht mehr – wie im Jenseitigen der Religion – auf äußerliche, fremde Weise das Fremdsein überwinden, sondern ist in der ‹eignen Welt und Gegenwart›. Die religiöse Gewissheit mit der Sprache der Vorstellung befindet sich noch im Modus der Beziehung, des Verhältnisses; so kann völlige Freiheit nicht gelingen. Freiheit verlangt die Überwindung der Extreme der subjektlosen Substantialität wie der substanzlosen Subjektivität. Im Verständnis des Selbstverhältnisses als Bewegung, als Geschichte von Selbstbestimmung – der Geist als Tätigkeit, als Aktuosität –, manifestiert sich die Einheit von Denken und Freiheit. ‹Im begreifenden Denken bin ich frei, weil ich nicht mehr in einem anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst.› Im Begriff als denkende, allgemeine Selbstigkeit gewinnt der Geist die ihm einzig angemessene Form. Ein euphorischer Kommentator nannte die Jenaer Schrift das ‹Grundbuch der Freiheit›.

Mit dem Superlativ der ‹innersten Tiefe› kennzeichnet Hegel

die Ankunft des Gedankens. In der vollkommenen Einheit von Subjekt und Substanz, von Bestimmtheit und Unbestimmtheit liegt für Hegel der diamantene Angelpunkt des Ganzen, das, was die Welt im Innersten zusammenhält, des Pudels Kern. Der generierte neue Idealismus vermeidet das Zurückziehen des Selbstbewusstseins in die reine Innerlichkeit der schönen Seele wie auch die Versenkung des Selbst in die leere Substanz und bestimmt den Standpunkt der Wissenschaft im Begriff, im Denken des Denkens. Er schließt an das aristotelische Einssein von Denken und Gedachtem als Ausdruck tiefsten spekulativen Philosophierens sowie an den die Identität von Denken und Sein deklarierenden Idealismus an, beansprucht jedoch sowohl die Aufhebung des Subjekt-Idealismus Fichtescher Prägung wie die Aufhebung des Objekt-Idealismus, für den Schellings ‹objektiver Ideal-Realismus› steht. Die Substanz als Subjekt ist eben «nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbar* als solche» (GW 9, 18), keine Nacht, in der alle Katzen grau sind, kein dem Denken Verschlossenes. Die vermeintlich vollständig unmittelbare, reine Identität gleicht ‹einer Malerei, die nur das formlose Weiße auf ihrer Palette hat, die Farbigkeit aber erschleichen muss› (GW 9, 38). Der Gedankengang der *Differenzschrift*, das Herausstellen des Unterschieds der Konzeptionen Fichtes und Schellings, wird in eine neue argumentative Dimension getrieben, welche die Kritik an Hegels eigener früherer Position einschließt. Zunächst ist die Auseinandersetzung mit Schellings Gedanken der Unmittelbarkeit der intellektuellen Anschauung im Vordergrund – das «absolute Erkennen [ist] der große Besen, der alles wegfegt» (GW 2, 561). Alle Bestimmtheit sei verschwunden und könne, das ist die Crux, nur auf dogmatische Weise wieder generiert werden. Auch gewinnt die Kritik von *Glauben und Wissen* an den Reflexionsphilosophien der Subjektivität eine höhere inhaltliche und terminologische Präzision und Dignität. Mit der Erhebung auf den Standpunkt des Wissens verschwindet der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, keineswegs deren Unterschied. Die Fortbewegung des Bewusstseins muss an diesem Bewusstsein selbst gezeigt werden, durch dessen eigene Notwendigkeit. Sofern dieser Aufstieg jedoch als unmittelbarer

gefordert werde, bleibe er ein bloß bittweise angenommenes subjektives Postulat. Das nur postulierte reine Wissen wie auch Schellings intellektuelle Anschauung können nur als ‹willkürlicher Standpunkt›, nicht als Standpunkt des Wissens gelten (GW 21, 63).

Im Begriff hat der Geist das ‹reine Element seines Daseins› erlangt, das reine Begreifen, die reine Begriffsform. So scheint die *Phänomenologie* ein recht dürftiges Resultat zu haben, bloß den Begriff als das Unentwickelte, Unentfaltete, nur das Grau-in-Grau des Anfangs. Aber gerade in der Frage des Anfangs scheiterten die Transzendentalphilosophien, der subjektive und der objektive Idealismus genau wie die Romantik und Jacobi; keiner vermochte dieses Problem der Rechtfertigung des Anfangens zureichend zu lösen. Mit dem Abschluss der *Phänomenologie* hat Hegel den gordischen Knoten durchhauen. Das alte Paradigma mitsamt seines ungelösten Anfangs ist überwunden, das Werden der Wissenschaft bewiesen, der Standpunkt des Wissens, des Geistes erreicht. Hegel hat argumentativ im aristotelischen Sinne mit dem Anfang nicht mehr und nicht weniger als die Hälfte der Philosophie konzipiert. Ein Bewusstsein über die titanische Herausforderung der Legitimation des Anfangs des Philosophierens «vermißt man in den seitherigen Versuchen, philosophisches Forschen sich selbst begründen zu lassen und philosophische Erkenntnisansprüche zu rechtfertigen»; man muss «über den Umfang staunen, in dem Hegel seine Aufgabe bewältigt hat».[198] Wenn man mit Philosophieren beginnen wolle, so Hegels spätere Beschreibung, müsse man sich entschließen, *frei denken zu wollen*.

Mit dem Schlussstein des phänomenologischen Gebäudes, dem Begriff, ist das Fundament und das innere Zentrum des absoluten Idealismus der Freiheit gesetzt. Die Entfaltung des reinen Wissens erfordert eine neue Bewegung, deren Momente nicht mehr Gestalten des Bewusstseins, sondern bestimmte Begriffe sind. Die sich an die *Phänomenologie* anschließenden Teile des Systems der Wissenschaft umfassen die neue Logik sowie die Philosophie der Natur und des Geistes. In der Rede von der «Einen Idee» artikuliert sich der idealistische Monismus. Der feine, sich durch alles hindurchziehende rote Faden für das bevorstehende

Labyrinth des Denkens liegt bereit.

Die Anstrengungen des Begriffs, die Mühen des begreifenden Denkens bleiben unverzichtbar: «Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen.» (GW 9, 48) Dieser Begriff als das angemessene Element des Wissens beschließt die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins, die Logik des erscheinenden Bewusstseins, die Deduktion des Begriffs der Wissenschaft, den Weg der Bildungsstufen des Geistes, die *Phänomenologie des Geistes*. Diese Schrift setzt den Schlussakkord für die Jenaer Blütezeit der Philosophie. «Man hat keine Anstrengung gemacht, den Geist, der in Jena geboren wurde, in Jena großzuziehen, an Jena zu fesseln» (HBZ 81). Mit Schiller und John Milton gesprochen, sind die schönen Tage des Philosophierens im Thüringischen vorüber, *paradise lost*. Hegel verabschiedet sich vom doppelgesichtigen Jenaer Paradies; von der Saale geht es an die Regnitz, ins fränkische Bamberg. In den Jenaer Jahren entstanden die entscheidenden Bausteine seines Denkgebäudes, und zweifellos hat Hegel mit der *Phänomenologie des Geistes*, seiner faszinierendsten Schrift, ein Jahrtausendwerk der Philosophie vorgelegt und ein bleibendes Wahrzeichen für Jena geschaffen.

VI.

Der neue Bamberger Reiter in der Zeitungsstube – Hegel als politischer Journalist (1807–1808)

Accipe nunc Babeberga tuas clarissima laudes!
Hören Sie jetzt das größte Lob für Bamberg!

Christoph Gottlieb von Murr (1799)

Erbaut auf sieben Höhen,
Ein freundlich kleines Rom,
Und drüben hin zu sehen
Wie weit der alte Dom!

Karl Friedrich Gottlob Wetzel

1. Aus Saal-Athen ins kleine fränkische Rom

Die beiden Lebensetappen in Franken, in den Städten Bamberg und Nürnberg, stellen keine Durchgangsstationen dar, im Gegenteil. In diesen zehn Jahren von 1807 bis 1816 entsteht das philosophische Hauptwerk Hegels, die *Wissenschaft der Logik* – eine Zäsur in der Philosophiegeschichte. Hegel wird für knapp zwei Jahre Redakteur bei der *Bamberger Zeitung*.[1] Er lernt die ca. 17.000 Seelen zählende katholische Stadt an den beiden Armen der Regnitz in der politisch bewegten napoleonischen Ära kennen. Bamberg war 1806 im Zuge des Untergangs des Heiligen

Römischen Reiches Deutscher Nation und der Gründung des Rheinbundes Bestandteil des neuen Königreichs Bayern geworden. Es ist die Zeit der Napoleonischen Kriege – der Kaiser der Franzosen hatte in Bamberg die Kriegserklärung an Preußen unterzeichnet – und der einsetzenden Säkularisation. Auf einem Maskenball zum Neujahrsfest auf dem Michelsberg, den der Bamberger Arzt Adalbert Friedrich Marcus veranstaltete, begegnete Hegel neben einem Luther auch einem heiligen Stephan als Bamberger Reiter im roten Gewand;[2] er selbst war zum Fest ironischerweise als Kammerdiener mit Perücke erschienen.

Die Bamberger Monate sind bestimmt von der Tätigkeit als Journalist[3] und dem Beginn der Arbeit an der *Wissenschaft der Logik*. Aufbauend auf dem in Jena theoretisch begründeten Anfang der Philosophie, folgt jetzt die Ausarbeitung seiner Logik als erstem Teil des neuen Systems. Hegel hat eine fast vermessene Ambition: Er möchte die alte, überlebte Logik überwinden – seit Aristoteles habe sie keine substantielle Veränderung, sondern nur Trivialisierungen erfahren, sie werde als «ein altes Erbstück» mitgeschleppt und pflege größtenteils «unfruchtbare, scholastische Spitzfindigkeit» (Br I, 229); eine ‹totale Umarbeitung› sei erforderlich (GW 21, 35). Hegel macht sich an den Aufbau einer modernen, der neuzeitlichen Philosophie angemessenen Logik. Er wird sie in Franken verfassen und in den Jahren 1812 bis 1816 publizieren. Neben dem Bamberger Dom mit seinem legendären Reiter steht jetzt der ungeheure Dom der die eingefahrenen Gleise verlassenden spekulativen Logik.

Hegels Bamberger Wohnung im Haus zum Krebs am Pfahlplätzchen lag am Fuße des Domberges. Er war aus dem Jenaer Paradies in das ‹deutsche Paradies› Bamberg (Wetzel) gekommen. Das ‹große weiße Haus› beherbergte «das Komptoir des fränkischen Merkurs und die Druckerey, welche nebst der Zeitung auch gelehrte Werke dem Publikum liefert».[4] Im ersten Stock des Gebäudes gab es eine Weinhandlung und eine Weinstube.[5] Die Gegend um Bamberg ist ein «unermeßliches Amphitheater, von fruchtbaren Hügeln, malerisch mit Klumpen

und Bäumen aufgeputzt, mit Dörfern, Schlössern, Fichtenwäldern, unabsehbaren Wiesen, entfernten Gebirgen und alten Kapellen […] Bamberg ist eine angenehme Stadt, schön gebauet».[6] Die alte Burg der Grafen von Babenberg – daher der Name Bamberg – erhebt sich ‹tief aus dem Hintergrund, am entfernten blauen Horizont›.[7] Der wunderbare Dom und das Residenzschloss, die ‹hohen Häuser im guten italienischen Geschmack› (Nicolai), die gotischen Bauten wie auch das Barock der Fürstbischöfe von Schönborn gaben der Stadt ihr malerisches Antlitz. Die Bevölkerung lebte von Blumen-, Obst- und Gemüseanbau, vom Holz- und Weinhandel sowie der Bierbrauerei.



Haus zum Krebs – Redaktion der *Bamberger Zeitung* und Wohnung von Hegel

In den Wochen von Anfang November bis Mitte Dezember 1806 musste sich Hegel noch um die Fertigstellung seiner *Phänomenologie* kümmern und um deren Drucklegung beim Verleger Goebhardt. Nach einer Reise ins Thüringische Mitte Januar 1807 sendet Hegel die Vorrede, die er wohl ab November verfasst hatte, an den Verlag. Da er die Unzulänglichkeiten seines Werks kennt, bekundet er den Wunsch, das «Schiff hier und da noch vom Ballaste zu säubern und flotter machen zu können» (Br I, 136). Ende Januar richtet er noch ein letztlich erfolgloses Gesuch an Goethe auf Anstellung als Direktor des Jenaer Botanischen Gartens (Br I, 141 f.). Die Hoffnungen auf eine Stelle in Landshut muss er ebenso begraben; dort hatten seine

Widersacher Salat und Köppen ihre Finger im Spiel. Auch Hegels Privatleben ist schwierig; am 5. Februar wird sein unehelicher Sohn Ludwig geboren. Am 15. Februar entscheidet er sich dann für die Stelle bei der *Bamberger Zeitung*. In der Zusage benennt er den Übergangscharakter dieser Tätigkeit in einer Phase der «Geldklemmen»; er hält sich die Tür für andere Optionen – Jena, die Gründung eines neuen Journals etwa – offen. Goethe teilt er mit, dass die Subsistenz durch ein ‹Privatgeschäft in Bamberg› gesichert werden müsse (Br I, 146, 156). Anfang März wird er aus dem verödeten Norden gerettet; in jeder Hinsicht sei es gut, ihn von dort loszureißen (Br I, 133). Niethammer amtierte seit 1805 als Oberschulkommissär für Franken und seit 1806 einige Monate in Bamberg.

2. Die *Phänomenologie des Geistes* erblickt die Welt

Zu Ostern, Ende März 1807, erscheint endlich in Bamberg das Jenaer *Opus magnum*, worauf schon einige mit Ungeduld warten. In einer breiteren philosophischen Öffentlichkeit wird es zunächst kaum wahrgenommen. Die meisten von Hegels Freunden sind begeistert, ohne die ganze Dimension der Abhandlung schnell erfassen zu können; Niethammer sieht ‹den scharfsinnigen Philosophen› am Werke, Knebel bewundert ‹den tief denkenden Geist›, der zu ‹einem der ersten Denker unserer Zeit› avanciere (Br I, 191), sein Student Bachmann beschreibt Hegel als den modernen, «deutschen Aristoteles».[8] Auf der anderen Seite gibt es die Polemiken von Salat und Köppen, die nur die Inkompetenz der Verfasser belegen.[9] Die Spitze des seichten Missverstehens bietet Fries, Professor in Heidelberg; über den Schluss der *Phänomenologie* schreibt er, dass die Wahrheit nicht mehr der Fluss sei, dessen Lauf wir beobachten, «sondern allein das tote Meer des absoluten, in das er sich ergießt» (HBZ 88). Mit religiösem Überschwang feiert Windischmann das «Elementarbuch der Befreiung des Menschen» (Br I, 307). Jean Paul bekundet beeindruckt seine Überraschung über die «Klarheit, Schreibart, Freiheit und Kraft», sieht

mindestens teilweise die Ablösung vom «Vater-Polypen Schelling» (HBZ 87). Mit letzterem verbindet sich die gravierendste der unmittelbaren persönlichen Konsequenzen der *Phänomenologie*: Ihr Erscheinen führt zum endgültigen Bruch zwischen den Freunden. In seinem wohl letzten Brief an Hegel vom 2. November 1807 benennt Schelling als Kerndifferenz ihres Denkens die intellektuelle Anschauung. Seiner Auffassung nach gleiche die Abhandlung dem unentwirrbaren Geflecht eines Höllenzopfes. Gans diagnostiziert den ‹immerwährenden Abschied von der philosophischen Denkweise Schellings›. Der mehr neutrale Beobachter Crabb Robinson schreibt später: Schelling sei «von Hegel im metaphysischen Range entthront» worden (HBZ 81). Gegen all das Hämische, was in dieser Zeit auf Hegel herunterprasselt, half wohl vor allem das Bamberger Bier, sicher auch ein fränkischer Wein. Hegel ging zum Genuss des edlen örtlichen Biers nach Bamberger Redensart «auf die Keller», zum Stephansberg, wo es tiefe Stollen zur Bierlagerung gibt. Die von Hegel erwähnten «Felsenkeller» bezeichnet Rosenkranz als die heiligen Quellen Bambergs (Ros 233); neun Brauereien schenkten dort ihre exzellenten Rauchbiere aus.[10] Den Wein, vermutlich vorwiegend einen Silvaner, konnte der Philosoph im eigenen Haus oder beim evangelischen Weinhändler Carl Friedrich Niezoldi beziehen.[11]

3. Hegel als Redakteur der *Bamberger Zeitung*

Neben der Arbeit an der *Logik* ist das Leitthema für Hegels Tätigkeit in Franken *Bildung*, ein altes Interesse. Auch als Redakteur der *Bamberger Zeitung* fühlt er sich ihm verpflichtet. Der Essay *Wer denkt abstrakt?* und die *Maximen des Journals der deutschen Literatur* widmen sich der geistvollen und öffentlichen Verbreitung philosophischer Gedanken, der wissenschaftlichen und ästhetischen Bildung. Und nicht zuletzt schälen sich politische Fragen als Schwerpunkte heraus. Der alte begriffslose Trödel soll *auf den Kopf*, *auf den Geist* gestellt werden. Gegen die auch von Fichte und Schelling beförderte Manier des leeren

Formalismus und des Phantasierens wird das triftige Argumentieren, das ernsthafte Eindringen in die Gründe gefordert. Gegenüber einem Jenaer Studenten artikuliert Hegel den Wunsch, zu einem Sieg der Bildung und des Geistes über die Rohheit und den geistlosen Verstand, beizutragen. In den Vordergrund rückt offenkundig die politische Ambition, der ‹alte Politicus› Hegel ist in seinem Element.



Bamberger Zeitung.

Mit Königlich-allergnädigster Freiheit.

Dienstag, Nro. 194. 12. Juli 1808.

Kopenhagen, 28. Juni.

Es heißt, daß die Einschiffung der englischen Truppen zu Gothenburg nun wirklich geschehen sey. In wie weit daraus auf eine Besetzung der, der Sage nach bisher zwischen beiden Regierungen herrschenden, Differenzen zu schließen sey, in wie fern der Rückzug der schwedischen Truppen von den Gränzen Norwegens, und die, noch weiter nicht bestätigte Landung russischer Truppen in der Nähe der Hauptstadt vielleicht damit in Verbindung stehen, sind Fragen, welche nur die Zukunft beantworten kann.

Man hatte dabei das Gerücht, daß nach der Einschiffung, der englische General einen Officier an den Prinzen Christian zu Schleswig Holstein mit der Aufforderung, Norwegen an die Truppen Sr. brittischen Maj. zu übergeben, abgefertigt, daß der Prinz aber nur durch die Verhaftung dieses Officiers geantwortet habe, und daß die Engländer darauf sich dann sogleich zu Gothenburg zu bleiben.

Die beiden von den Engländern besetzten Inseln Nomsö und Sprogö im Belt sollen ihnen zu großem Nutzen gereichen, besonders Nomsö, die Ueberfluß an Holz und Wasser auch eine sichere Rhede hat. Der Feind hat eine Menge Schlachtvieh daselbst stehen, und das hin- und hergehen von Schiffen und Booten ist bei dieser Insel so lebhaft, als wenn eine Seestadt da läge. Auch soll daselbst ein Lazareth seyn.

Am Sonntag früh lichtete die bisher unter Malmö liegende Convoy unter Bedeckung eines Linienschiffes, 4 Fregatten, mehrern Briggs und einigen 20 Kanonenboten die Anker und segelte südwärts.

Es heißt, nach einer Privatnachricht, daß bei Kaschkuff, auf der Seite von Friedrichshald, ein schwedisches Corps unter Commando des Oberstlieutenant von Koring umzingt, und er mit 20 Officieren und 350 Gemeinen gefangen genommen sey. Unser Verlust soll unbedeutend seyn. (Hamb. B.)

Lübeck, 28. Juni.

(Aus dem Moniteur.)

Man gibt nunmehr die Bedingungen an, unter welchen der schwedische General Kitzhof, — wie neulich aus dem russischen Kriegsberichte gemeldet wurde, — zu kapituliren verlangte. Er fürchtete damals abgeschnitten zu werden, weil das Korps des Generals Bagration ihm von vorne gefolgt, indem es den Rücken das bothnischen Meerbusens entlang, von Wasa über Nykarleby, Sulo, nach Uleaborg marschirt, während das Korps des General-Lieutenants Tutschkow durch Finnen von Ostbothnien herrückte, um gleichfalls in Uleaborg einzutreffen. General Klingspor machte solche Bedingungen für seine Kapitulation, daß es scheint, er habe mit der Unterhandlung nur Zeit gewinnen wollen. Er verlangte nach Schweden über den bothnischen Meerbusen zurückgehen, ohne daß weder er noch seine Truppen als Kriegsgefangne angesehen würden; er soll sogar die Freilassung aller Schweden verlangt haben, die seit der Eröffnung des Feldzugs von den Russen in Finnland zu Gefangenen gemacht worden waren. Er versprach dagegen, daß Schweden während des Kriegs keinen Anstand auf diese Provinz machen würde, wenn nur der Petersburger Hof seiner Seits versprache, die ganze Provinz dem Frieden zurückzugeben. General Graf Buxhöwden verwarf diese Anträge sogleich, und General Klingspor zog sich dann nach Lappland zurück, und ganz Ostbothnien wurde von den russischen Truppen besetzt.

Der Graf von Buxhöwden, der sich mit seiner Armee nicht in Wasa verlieren wollte, hielt es für dienlich, sie auf eine andere Art zu vertheilen. Er hat an den nördlichen Gränzen von Ostbothnien nur das Korps des Generals Tutschkow, das in Kantonnement verlegt

Titelblatt der *Bamberger Zeitung*

Mit dem Zeitungsherausgeber und Hauseigentümer Konrad Schneiderbanger hatte Hegel eine angemessene geschäftliche Vereinbarung – die Hälfte der Zeitungseinnahmen – geschlossen, die ein gutes Einkommen sicherte, 1350 Gulden pro Jahr. Man

sprach von einem ‹dreifachen Zeitungsinstitut›, der Redaktion, der Druckerei und der Buchhandlung.[12] Als Buchhalter des Zeitungs-Comptoir war seit 1808 Kaspar Aloys Wolfgang Fässer tätig, ein Experte für das Rechnungswesen.[13] «Die Bamberger Zeitung, welche 1795 der Franzose Gley begonnen, die nachher unter Hegel blühte, und jetzt durch den geist- und witzreichen wie gutgesinnten Wetzel sich unter die ersten Zeitungen Deutschlands gehoben hat, war eigentlich das Werk von M[arcus].»[14] 1828 wird mit Ignaz Christian Schwarz ein Kenner von Hegels *Rechtsphilosophie*[15] die Redaktion übernehmen, und später nennt das Blatt ‹Prof. Hegel und Dr. Wetzel› als ‹hochbegabte Vorgänger›.[16] Das täglich erscheinende vierseitige Blatt trägt den offiziellen Namen *Bamberger Zeitung mit königlich-allergnädigster Freiheit* (später *Fränkischer Merkur*) und berichtete über Weltbegebenheiten in historisch bewegter Zeit. Es war auch im fränkischen Raum, von Würzburg über Bayreuth bis nach Erlangen, verbreitet und stieg unter Hegels Redaktion zu «einem der bedeutendsten politischen Blätter Deutschlands» auf. «Klare, scharfsinnige, in die Zeit eindringende Aufsätze» bekundeten den «tiefen Geist, welcher die Geschäfte leitete».[17] Ein Mann «von überlegenen Kräften» habe «in bescheidener Stille die Redaktion des fränkischen Merkurs in Bamberg besorgt» und «selbst in die Berichte der Zeitungen Geist und Leben hineingebracht».[18] Aufschlussreich ist auch der Kommentar von Schelling: «In seinen politischen Urtheilen über die Zeitgeschichte hat er indeß ohne Zweifel recht; obgleich die Art, sie zu äußern, selbst nicht ganz frei von Politik sein mag».[19] Auch Rosenkranz, der den ‹Geist Hegels über politischen Gewässern schweben› sieht, stimmt in das Lob ein: Der politische Redakteur beweise ‹überragendes Geschick bei der Fassung der Gegenwart› und eine ungeheure Formenvielfalt seines Schreibens, vom streng philosophischen Traktat über den populären Essay und den Aphorismus bis zum politischen Zeitungsartikel.[20]

Im Zentrum von Hegels Bamberger Wirken als Journalist steht das Plädoyer für einen modernen Staat und dessen freiheitliche Verfassung, für eine Bildung zur Freiheit, was sich auch in seinem Briefwechsel niederschlägt.[21] Mit seinem in wichtigen

Hinsichten pronapoleonischen Blatt, das zur politischen Bildung die ‹papierne Waffe des Öffentlichen› nutzt, zählt Hegel zur ‹liberalen Zeitungsschreiberbande›, wie Friedrich von Gentz die progressiven Redakteure beschimpft. Hegels Bewunderung für Napoleon als Gesetzgeber blieb nicht verborgen. Nur wenige Zeitungsbeiträge stammen aus Hegels eigener Feder, aber er regte Berichte und Artikel an und traf die Auswahl.

Vier inhaltliche Schwerpunkte zeichnen sich ab, gruppiert um die Zentralfigur Napoleon. Erstens bleibt die Frage nach einer vernünftigen Staatsverfassung angesichts der Herausbildung neuer Verfassungen in Europa und in Deutschland virulent. Hegel sieht in ihnen einen historischen Fortschritt, sieht sie als Etappen zu modernen Grundgesetzen. Frankreich habe sich durch das ‹Bad der Revolution von überlebten Einrichtungen und geistlosen Fesseln befreit› (Br I, 138); in der Folge der Napoleonischen Feldzüge gehe es nun um die Durchsetzung moderner Verfassungskonzeptionen. Das solle sich nicht auf eine bloße Nachahmung des französischen Rechtsmodells, des *Code Napoléon*, beschränken – dessen deutsche Fassung konnte übrigens seit Ende Februar 1808 über die Redaktion der *Bamberger Zeitung* erworben werden (GW 5, 433). Entscheidend sei die selbständige Gesetzgebung, der ‹große, tiefe Sinn, eine Verfassung zu schaffen›. Die ‹edelste Seite der Freiheit des Volkes›, das ‹Hauptmoment der Freiheit› liege in der Autonomie, im Zutrauen des Staates sich selbst gegenüber, gestützt auf die selbstbestimmten Bürger als seine Träger mittels freier Wahlen und Beschließungen (Br I, 197 f.). In der alten deutschen Reichsverfassung fehle dieses ausschlaggebende Moment.[22] Die offiziellen Berichte über die Gesetzgebung in dem von Napoleon gegründeten Königreich Westphalen[23] nimmt Hegel zum Anlass, einige moderne, auf gemeinsame Wohlfahrt und Sicherheit gerichtete Prinzipien herauszuheben: Gleichheit aller vor dem Gesetz, repräsentative Ständevertretung, Abschaffung feudaler Privilegien, freie Religionsausübung, Trennung von Kirche und Staat, einheitliches Steuerrecht.[24] Besonderes Augenmerk liegt auf dem Vergleich der europäischen Verfassungen und dem Hinweis auf die Vorzüge und Progressivität der französischen, englischen, westfälischen und

ungarischen. In einem Brief an Ludwig Schedius, einen reformorientierten ungarischen Intellektuellen, versucht Hegel diesen als Auslandskorrespondenten zu gewinnen. Er erwähnt Beiträge aus anderen Gegenden Europas, beschreibt Parallelen zwischen Ungarn und Deutschland, bezieht sich dabei auf die Staatsrechtsverhältnisse, die Entfaltung der Industrie, das Bildungswesen sowie den Umgang mit den verschiedenen Religionen. Die ungarische Verfassung stimme in wesentlichen Punkten mit der im In- und Ausland hoch geachteten englischen überein. Als Charakteristikum gibt Hegel die «Publicität» an, die repräsentativ-parlamentarische und öffentliche Beratschlagung und Rechenschaftslegung der regierenden Gewalt. Im ‹Sprechen der Regierung mit dem Volk über ihre und seine Interessen› sieht er die besondere Kraft der französischen und englischen Verfassung; die Regierung lege dem Volk den Zustand der Gesellschaft und der öffentlichen Verwaltung sowie die Verwendung der Staatsgelder zur Bestätigung vor. Die Missachtung dieses Prinzips – auch in der Residenz München werde die Publizität nicht geliebt – führe zu Willkür, Verstummen und Missmut der Bürger, zu Verschwendung, Gleichgültigkeit und Politikverdrossenheit.[25]

Einen breiten Raum in der Berichterstattung nimmt zweitens die Berichterstattung über den Verlauf der Napoleonischen Kriege ein, über die Schlachten, über den Frieden von Tilsit im Juli 1807, über die Errichtung neufranzösischer Königreiche in Westfalen, Holland und Spanien, über Rheinbund und Kontinentalsperre. Freund Knebel setzt Hegel über den Erfurter Fürstenkongress in Kenntnis, über die Treffen des französischen und russischen Kaisers, die Besuche Napoleons in Weimar und auf dem ehemaligen Jenaer Schlachtfeld, dem «Napoleonsberg», wo dem Kaiser ein kleiner Tempel errichtet wurde. Er erkennt in dessen Gesichtszügen einen Ausdruck von Melancholie, die nach Aristoteles alle großen Charaktere auszeichne.[26]

Drittens versucht der Redakteur ein der neuen Zeit angemessenes Verständnis der Beziehung zwischen Politik und Wissenschaft zu vermitteln – für Hegel stehen dafür Alexander der Große und Aristoteles. In der Analyse der französischen Versuche, die politischen und religiösen Fesseln abzuschütteln,

finden die französischen Aufklärer Würdigung, die als Wegbereiter der Revolution von 1789 angesehen werden. In einem Bericht über Napoleons Treffen mit Wissenschaftlern der Akademie werden die Philosophien von Montesquieu, Voltaire, Rousseau und den Enzyklopädisten mit ihren Motiven ‹Liebe zur Weisheit›, ‹Erforschung der Wahrheit› und ‹Fortschritt der Vernunft› vorgestellt. Das abgedruckte Protokoll zitiert auch die Missbilligung der Feinde der Philosophie durch den Kaiser, welche die Fortschritte der Vernunft verhindern wollten; damit sind gegenrevolutionäre Denker wie Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald gemeint, der die neue staatliche Toleranz und Neutralität in Sachen Religion attackierte, und ‹die Priesterbinde wieder mit der Krone vereinigen will›.[27] Dann berichtet die Zeitung über eine Sitzung der Französischen Akademie der Wissenschaften, in der deutsche Wissenschaftler wie Humboldt, Herschel, Klaproth, Werner, Blumenbach, Sömmerring und Kielmeyer geehrt werden. Zu den wenigen direkten Hegeliana in der Zeitung zählt die Kurzbesprechung einer Studie zu altorientalischen Weltauffassungen, der ‹höchstinteressanten Schrift› *Das Licht vom Orient* (1808) von Othmar Frank. Sie wendet sich gegen die oft beschränkten Ansichten vom Orient, verweist auf die lebendigen, schöpferischen Ideen ihrer ältesten Weisheiten und darauf, dass die Griechen ihre Weisheit und den Keim ihres hohen Lebens aus dem Orient geholt hätten.[28] In einem Artikel wendet sich der Autor scharf gegen die Übertragung der Rede vom Fressen und Gefressenwerden auf die politische Sphäre – das sei eine absurde Folgerung aus der «Supplementar-Verdauung von Hayfischen» auf die Staatengeschichte. Hier klingt schon die spätere Auseinandersetzung Hegels mit dem Restaurationsideologen Karl Ludwig von Haller an. Hegel wird von seinen Gegnern bald die Bamberger ‹Gift-Spinne› genannt.[29]

Viertens wird die Relevanz der öffentlichen Bildung und deren theoretische Fundierung herausgehoben. Die Schlüsselschrift zu diesem Thema, *Der Streit zwischen dem Philanthropinismus und Humanismus* von Niethammer, wird gleich mehrfach angekündigt; Freund Frommann und Hegel selbst verfassten eine Anzeige. Dort heißt es: Von einer besonders durch öffentliche Unterrichtsanstalten gewährleisteten ‹*allgemeinen Bildung des*

Menschen›, der ‹*Bildung des Geistes an und für sich*› hängt die «Wohlfahrt von Generationen» ab.[30]

4. Das Problem der Verständlichkeit von Philosophie

Nach der Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* konfrontieren Niethammer, Knebel und Paulus ihren Freund Hegel mit einem ewigen Problem der Philosophie: dem der Klarheit und Verständlichkeit in der Darstellung. Obschon er in Fichtes Schriften *Anweisung zum seligen Leben* und *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* teilweise ‹lächerliche Popularitäten› sieht, nimmt er die Forderung, das ‹Netz der Gedanken sinnlich faßlicher› darzustellen, ernst (Br I, 191). Eine bessere Verständlichkeit und Deutlichkeit sei «am schwersten zu erreichen» (Br I, 200); auf ‹sublime Weise unverständlich zu sein sei leichter als auf schlichte Weise verständlich› (Br I, 176). Hegel schreibt daraufhin einen populären, allgemeinverständlichen Essay mit dem Titel *Wer denkt abstrakt?*. Dieses kleine Schmuckstück, außerordentlich geeignet für den ersten Zugang zu Hegels Philosophie, widmet sich dem klassischen Vorwurf an die Philosophie, sie sei zu abstrakt: ‹Metaphysik, Denken und Abstraktion sind die Worte, vor denen jeder mehr oder minder wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft›.[31] Hegels Antwort auf die Titelfrage ist im ersten Augenblick verblüffend: Der ungebildete Mensch denke abstrakt, nicht der gebildete. Dies wird mit Beispielen belegt: Abstrakt denken heißt etwa, in einem Mörder nichts als das Abstrakte, dass er ein Mörder ist, zu sehen und damit alles übrige an ihm zu verleugnen, seine Konkretheit: dass er ebenso ein kräftiger, schöner Mann ist, dessen Kopf auch von der Sonne beschienen wird. Der ungebildete Mensch denkt abstrakt, wenn er einen vornehmen Herrn auf das einzige Prädikat des Bedienten reduziert. Anhand von Diderots Roman *Jacques, der Fatalist und sein Herr* wird gezeigt, Jacques ist eben nicht nur der Kammerdiener, sondern er kann eigene Auffassungen vortragen, er ist der bauernschlaue Schelm, er kennt die Stadtneuigkeiten und die Mädchen. Mit diesem von Witz und Scharfsinn durchtränkten Essay erklärt Hegel spielerisch-anschaulich den

Zusammenhang von philosophischer Abstraktheit und Konkretheit.

Ähnlich humoristisch und beißend satirisch sprießten die *Aphorismen aus dem Jenaer Notizenbuch* (1803–1806) als ‹sinnige Blumen zwischen den Felsquadern der Gelehrtheit empor› (Ros 199). Einige Kostproben aus diesem mit Lichtenbergs *Sudelbüchern* so genannten *Wastebook:* «Das *gemeine Denken* konstruiert nicht: hier ein Lindenbaum neben Weiden, Stecklingen usw. und unten läuft eine Kuh vorbei. Es beweist nicht, sondern es nimmt seine Anstrengung zum Beweise für etwas, die Langeweile für Tiefe und seine Ermattung für das Resultat».[32] Gegen ein Absolutes, in dem alle Kühe schwarz sind, gegen die leere Allgemeinheit wird polemisiert: «Die Antwort, die *Robespierre* auf alles gab – hier hatte einer dies gedacht, jenes getan, dies gewollt oder jenes gesagt, war: *la mort!* Ihre Einförmigkeit ist höchst langweilig» (GW 5, 493). Das entsprechende absolute Erkennen bei Schelling ist der gleiche «große Besen, der alles wegfegt».[33] Auch der deutsche Goldesel wird auf die Schippe genommen: «Es ist ein schöner Zug, welche Verachtung man in Deutschland für das *Geld* hat und zeigt. Die Deutschen dichten ihm einen Ursprung an, der nicht verächtlicher und niedriger sein kann. Man stellt ihn fürs Auge in Figuren dar, die Geldsch-r genannt werden».[34] Mit Blick auf diese kleinen aphoristischen Fragmente bescheinigt Rosenkranz Hegel ‹genrebildende Popularität›.[35]

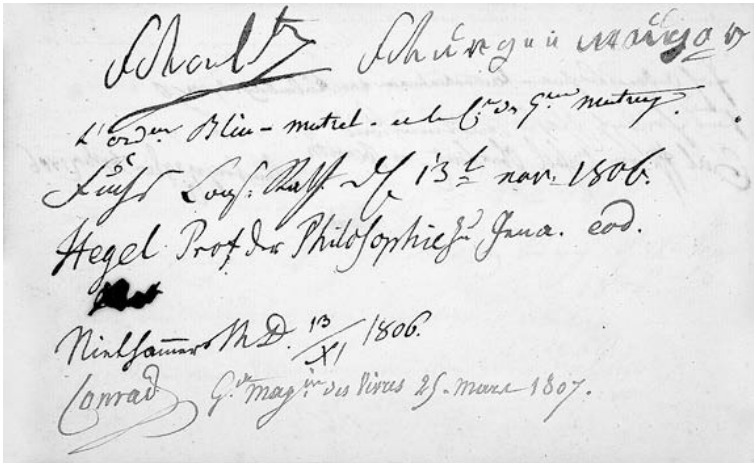
5. ‹Es ist sehr schön in und um Bamberg› – Hegels Gesprächskreise

> Gefällt mir doch vor allem,
> Du ländlich freie Stadt,
> Die Wein und Nachtigallen
> Und schöne Frauen hat!
>
> Karl Friedrich Gottlob Wetzel

Auch in Bamberg sucht Hegel Austausch und Geselligkeit. Am

wichtigsten für den Neuankömmling ist der Kontakt mit den drei vormaligen Professoren der Theologie, die in Bamberg als Konsistorialräte wirken: Freund Niethammer, der jedoch die Stadt bald verlassen muss, Paulus und Karl Heinrich Fuchs.[36] Am 28. Januar 1808 wird die erste evangelische Kirche in Bamberg, St. Stephan, feierlich eingeweiht.[37] Das war ein bedeutsames Zeichen für den historischen Umbruch. Max Joseph, König von Bayern, hatte im Juni 1807 diese Einrichtung «nach den Bestimmungen Unseres Religions-Ediktes ertheilt» und die Übergabe von St. Stephan an die evangelische Kirche verfügt. Ein wichtiger Beweggrund war die Verlegung des Konsistoriums aus Würzburg nach Bamberg.[38] Auch wurde ein protestantischer Unterricht an den Volksschulen eingeführt. Anfangs wurden ca. 250 Gemeindemitglieder gezählt.[39] Fuchs wird der erste evangelische Pfarrer im erzkatholischen Bamberg. Die von ihm anlässlich der Einweihung verfasste Schrift *Ueber das Wesen der Kirche* liest Hegel Korrektur und nimmt Einfluss auf den Inhalt: «Der Denkende und Schauende kann nur das Göttliche unter der Bedingung seines eigenen Denkens aufnehmen.»[40] Der Text wird wegen seiner Sprache und Eindringlichkeit mit Werken von Niethammer und Paulus verglichen.[41] Letzterer schreibt an Hegel über den gemeinsamen «Freund Fuchs» (Br I, 258), und noch in Heidelberg preist seine Frau Caroline in einem Brief an Hegel die Predigten des Pfarrers Fuchs. Zu den zahlreichen Teilnehmern der Feier gehörte sicher auch Hegel. Über diese Kirchengemeinde kam er wohl auch mit anderen Protestanten in Kontakt, vielleicht mit dem Porzellanmaler Heinrich Voigt und den beiden Kirchenvorständen, dem Hofgerichtsrat und Rechtsgelehrten Johann Heinrich Stepf und dem Weinhändler Niezoldi. Der für die Bamberger Historie und wegen seiner Verbindungen zu E. T. A. Hoffmann und Jean Paul angesehene Weinhändler und Schriftsteller Carl Friedrich Kunz war seit 1806 Angestellter und Teilhaber bei Niezoldi. So dürfte Hegel auch mit Kunz bekannt geworden sein, welcher viel später die Redaktion des *Fränkischen Merkurs* übernahm. Ab 1808 führte die Weinhandlung fränkische Tropfen, zumeist Silvaner (Würzburger Steinwein, Sommeracher, Wertheimer), auch Rotweine aus Frankreich und Spanien (Malaga, Bordeaux, Medoc, Burgunder).

Hegel verkehrte in dem vom Weinhändler Strüpf geführten Bamberger Hof, einem der ersten Gasthäuser am Platze.



Eintragung ins Stammbuch von Adalbert Friedrich Marcus: Karl Heinrich Fuchs, Hegel, Friedrich Immanuel Niethammer

Wie bisher ist Hegel ein interessierter Theatergänger. Er besucht die französische Bühne, sieht den berühmten, von Napoleon protegierten Schauspieler François-Joseph Talma, der auch in Erfurt und Weimar zum Fürstenkongress 1808 im Theater zu bewundern war;[42] noch 20 Jahre später während seines Parisbesuches 1827 erinnert sich Hegel an ihn. Auf dem Bamberger Spielplan standen die üblichen Stücke von Iffland und Kotzebue, auch Schillers *Räuber*, Lessings *Emilia Galotti* und Mozarts *Don Giovanni* sowie dessen *Zauberflöte*. Die Familie Diruf[43] wird mehrfach erwähnt. Der Mediziner Carl Jakob Diruf hatte in Heidelberg in Philosophie promoviert und Abhandlungen über Mineralogie und Anthropologie publiziert; Kant gehörte zu seiner Lieblingslektüre.[44] Seine Frau Julie Diruf hatte in der Geselligkeit ihr ‹eigentliches Lebenselement›; «bedeutende geistige Kapazitäten wie Hegel und der Dichter E. T. A. Hoffmann zählten zu diesen geselligen Runden».[45] Wie Hegel spielte sie auch leidenschaftlich gerne Karten; die L'Hombre-Partien in den ‹bürgerlichen Abendzirkeln› reichten «bis weit in die Nacht, oft in den Morgen hinein»;[46] an Niethammer, der seinen Freund bei Dirufs eingeführt hatte,

berichtet Hegel im April 1807 von einem L'Hombre im Hause Diruf (Br I, 159). «Der hohe Grad geselliger Bildung meiner Frau», so Diruf später, «vereint mit den Reizen ihrer niedersächsischen Muttersprache sowie der mir vorausgegangene Ruf eines gebildeten durch das Leben am Hof veredelten Geistes machte, dass alles, was in der Stadt Bamberg auf Geist, Talente und Bildung machte, zum Umgange mit dem fremden Ehepaare drängte. Und so sahen wir rascher, als wir es erwarteten, zwei gesellige Kreise um uns her in unserem gastlichen Hause gebildet, wovon der eine aus dem von dem früheren fürstbischöflichen Hofe noch vorhanden und neueren Adel, der andere aus den ersten Staatsdienern und bürgerlichen Honoratioren bestand, unter welchem auch Gelehrte, unter ihnen die Schulreferenten Paulus und Niedhammer und dessen Freund Hegel, Fuchs, Martini und andere sich befanden.»[47]

Hegel nimmt an Teerunden teil, trinkt Wein mit Hofgerichtsrat Franz Freiherr von Ritter, trifft den Kunstexperten Sulpiz Boisserée, der für seinen Ruf nach Heidelberg wichtig werden wird, und lernt den Gymnasialprofessor Philipp Lichtenthaler kennen, den er als ‹offenen, geraden Schulmann› schätzt.[48] Auf seiner Reise nach Heidelberg 1816 wird er Lichtenthaler in Würzburg besuchen und bis in die späte Berliner Zeit den Kontakt zu ihm halten (Br III, 175, 217). Auch kennt Hegel Lichtenthalers Vorgesetzten, den von 1804 bis 1810 amtierenden Kreisschulrat Johann Baptist Graser (Br I, 242) der ‹fränkische Pestalozzi›.[49]

Besonders gern verkehrt Hegel im Hause Liebeskind, wo L'Hombre auch mit Julie Gräfin von Soden, der Frau des Theaterleiters, gespielt wird. Seit 1807 wirkt Johann Heinrich Liebeskind als Oberjustizrat in Bamberg. Er ist ein Aufklärungsanhänger und Rousseau-Leser, ein Kenner der Preußischen Verfassung und hatte zwei Briefe des Mainzer Jakobiners Georg Forster aus Paris publiziert, in denen das französische Freiheitssystem gepriesen wird. Seine Frau Meta Dorothea Forkel-Liebeskind, die Schwester des Revolutionärs Georg Wedekind und bekannt mit Forster, hatte ein bewegtes Leben hinter sich: Heirat mit 16, Mutterschaft mit 18, mehrere Affären in Göttingen, u.a. mit dem Münchhausen-Dichter

Gottfried August Bürger. Sie zählte zum Kreis der Mainzer Revolutionsanhänger und war mit Caroline Schelling befreundet. Sie schrieb Romane und übersetzte 1792 die auch für Hegel wichtige Schrift *Les Ruines, ou Méditations sur les Révolutions des Empires* von Constantin François Volney (*Die Ruinen, oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche*),[50] übertrug Schriften von William Godwin und James Boswell, Thomas Paines *Die Rechte des Menschen* sowie Romane von Ann Radcliffe ins Deutsche. Ein dänischer Gelehrter sah in ihr «eine Anthologie, in Fleisch und Blut, aus Klopstock, Schiller und Goethe».[51] Mit großer Wahrscheinlichkeit hatte die Familie in Königsberg auch Kant kennengelernt.[52] Bei den Liebeskinds wuchs zudem auch eine Großnichte von Hegels Freund Knebel auf. Man hatte also mannigfache Anknüpfungspunkte.

Als Leser des Wielandschen *Merkur* kennt Hegel mit Sicherheit auch die 1797 publizierten *Geständnisse aus dem Kloster* des ehemaligen Jenaer Kollegen und klugen Rezensenten der *Differenzschrift* Schad, der in diesen satirischen Texten eine scharfe Kritik am katholischen Milieu in Bamberg liefert, an der unbedingten Geltung kirchlicher Autorität und der Abweisung der Vernunft. Schad fordert, nicht ‹blindlings blinden Führern zu folgen›, «Nichts darf der Prüfung sich entziehen».[53] Der entlaufene Mönch vermerkt ironisch im Titel: *Gedruckt auf Kosten der heiligen Inquisition*. Das Verhältnis von Gott und Mensch kann, so Hegel, keine Beziehung der Herrschaft und Knechtschaft sein – ‹der Mensch hat Gott nach dem seinigen Bilde geschaffen› (Volney), ‹wir schaffen uns Gott nach unserem Bilde› (Forster). Mit diesem Bekenntnis aus Goethes *Prometheus* sympathisiert auch Hegel. Beziehungen zu den konservativen Repräsentanten wie Gérard Gley, seinem katholischen Vorgänger bei der Zeitung und Revolutionsflüchtling aus Frankreich, Julius von Soden sowie dem Philosophen Johann Jakob Wagner, dem Direktor des Bamberger *Lyzeums*, der ab 1803 bestehenden Nachfolgeeinrichtung der Universität, in welcher katholische Theologie studiert wird, sucht Hegel nicht.[54] Wohl im Anschluss an Goethe sieht Hegel in Wagner, der wohl mit der Familie Paulus in Verbindung steht und ebenfalls beim Verleger Goebhardt publiziert, Ähnlichkeiten mit dessen Namensvetter im

Goetheschen *Faust*.[55]

In der Bamberger Zeit setzt sich auch Hegels schwer zu deutende Beziehung zu Caroline Paulus fort, sie war wohl wegen ihrer Affären als ‹die Paula› bekannt.[56] Sie erinnert ihn an das ‹projektierte Journal› und wünscht sich, dass der Philosoph nur halb so viel Heimweh nach ihr habe wie sie nach ihm. Sie könnten beide so treu sein als möglich, ohne dass jemand Arges darüber denke (Br I, 251). Doch gibt es erotische Anspielungen in den Briefen. In Bamberg hatte Caroline Paulus auch eine Affäre mit dem Mediziner Marcus gehabt, aus der 1801 ein uneheliches Kind hervorgegangen war; Caroline Schlegel hatte damals süffisant gefragt, ob der Vater der Apostel oder der Evangelist sei. Die Theologengattin wird hämisch Madame Schwerdtlein genannt, nach der Kupplerin in Goethes *Faust*.[57] Schließlich meldet die Bamberger Gerüchteküche eine amouröse Verbindung Hegels mit der Offiziersgattin Frau von Jolly, geborene Marie Eleonore Alt aus Bamberg; ihr soll der Philosoph den Hof gemacht haben. Auch Paulus spielt auf Hegels Bamberger Freundinnen an (Br I, 265), auf Meta Forkel-Liebeskind, Eleonore Alt und pikanterweise auf die eigene Ehefrau Caroline – noch 1829 wird Hegels Schwiegermutter notieren, dass es «arg» sei, «wie er die hübschen und angenehmen Weiber in seine Netze zieht».[58]

Hegel unternimmt auch einige Ausflüge in die Umgebung und nach Kloster Banz, genießt den aus Süßholz hergestellten Lakritzensaft und die Butterhörnchen, zu letzteren den vortrefflichen Kaffee aus einer Rumfordschen Kaffeemaschine. Der Wissenschaft verdanken wir, so Hegel, diese Maschine und die Wissenschaft verdanke diesem Kaffee vieles – womöglich zusammen mit dem Bamberger Bier[59] und dem köstlichen Frankenwein die ersten Teile der neuen Logik.

6. Vom katholischen ins protestantische Franken

Die Bamberger Idylle trügt, die Zensur wird schärfer – Hegel spricht von «Inquisition» (Br I, 240). Liebend gerne würde er die

Zeitungsredaktion mit einem philosophischen Lehrstuhl tauschen. Niethammer schreibt er von der «Länge meines Harrens und Sehnens, das bereits seit so manchen Jahren dauert und jeden einzelnen Tag derselben an mir nagte» (Br I, 252). Die Hoffnungen auf eine Anstellung in Landshut, Altdorf und Erlangen hatten sich zerschlagen.[60] Er, der «viele Jahre lang auf dem freien Felsen bei dem Adler nistete und reine Gebirgsluft zu atmen gewohnt war», solle ‹jetzt lernen, von totgeborenen Gedanken zu zehren in der Bleiluft des leeren Geschwätzes zu vegetieren› (Br I, 196)? Als er von einer möglichen Berufung Niethammers zum Konsistorialrat erfährt – «Der Konsistorialrath Niethammer in Bamberg ist von Sr. Maj. dem Könige von Bayern zum protestantischen Central-Schulrath beim Ministerium des Innern berufen worden»[61] –, beschwört er eine Kooperation «auf der wissenschaftlichen Erde», nicht getrennt durch «eine vergoldete Scheidewand», hinter welcher «nur ein ‹glänzendes Gefängnis» warte (Br I, 262).



Hegels enger Freund Friedrich Immanuel Niethammer

Eine Abneigung gegen das beschaulich-hinterwäldlerische Bamberger Krähwinkel-Milieu wächst in ihm; er fühlte sich zeitweise wie Jean Pauls Siebenkäs in Kuhschnappel. Spöttisch erklärt er das Bierfass zur eigentlichen Musenquelle der fränkischen Stadt, deren umgebende Wälder keine Lorbeerhaine, sondern Wildschweinreviere seien. Weitab der philosophischen Hauptstraßen verklären sich die Jenaer Jahre. Auch die moralische Verpflichtung für den in Jena verbliebenen Sohn Ludwig und dessen Mutter lastet auf ihm. Als er das Gerücht hört, Napoleon wolle Jena zur Zentraluniversität des Rheinischen

Bundes erheben[62], bekundet Hegel gegenüber Frommann, dass er für eine Tätigkeit an der Universität «herzlich gern» nach Jena zurückkomme, nirgends ginge er lieber hin (Br I, 236). «[J]ede Minute bei meinem Zeitungswesen ist verlornes, verdorbenes Leben» (Br I, 245). «Die theoretische Arbeit […] bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus.» (Br I, 253) Mit den alten Tübinger Stichworten «Galeere» und «Joch» beschreibt Hegel die Redakteurstätigkeit aufgrund der Zensur und drohenden Schließung der Zeitung – O Bavariae, o Barbariae! (Br I, 195). Ein Beitrag über den Erfurter Fürstenkongress hatte in München das ‹Allerhöchste Mißfallen› erregt, und Hegel muss sich rechtfertigen.[63] Er sieht pure Willkür walten, beschreibt diese Posse als eine unwürdige, schmierige Geschichte wegen Kleinigkeiten (Br I, 240 ff., 244). Jean Pauls *Freiheitsbüchlein* behandelt Pressefreiheit und Zensur, die Freiheit der Zeitungsschreiber und die Furcht der Regierenden vor Tintenfass und Druckerschwärze. Kein Zensor könne das Recht seiner Verbote auf den Besitz von Wahrheit gründen, zumal sich die Zensoren gegenseitig wie Päpste und Gegenpäpste die Unfehlbarkeit bestritten.[64] Dem kann Hegel ganz beipflichten, er will die ‹Zeitungsgaleere› verlassen und das ‹Zeitungsjoch› abschütteln. Und 1809, schon aus Nürnberg, empfiehlt er auf Vorschlag von Gotthilf Heinrich von Schubert den romantischen Schriftsteller Karl Friedrich Gottlob Wetzel als neuen Redakteur; Hegel hatte beide in Jena als Studenten Schellings kennengelernt (Br I, 493). Wetzel gehörte der Mineralogischen Gesellschaft in Jena an, deren Assessor Hegel gewesen war. Somit hatte das Blatt mit Gley, dem Geschichtsprofessor Franz Anselm Deuber, dann Hegel und Wetzel, später Kunz, Joachim Heinrich Jäck und Professor Ignaz Christian Schwarz bekannte und fähige Redakteure. Im Herbst 1808 entkommt Hegel den Fängen der rigiden ‹Zeitungsinquisition›. Wiederum erweist sich Niethammer als treuer Helfer. Im November 1808 erfolgt die Berufung zum Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaft und zum Rektor des Gymnasiums in Nürnberg.[65]

VII.

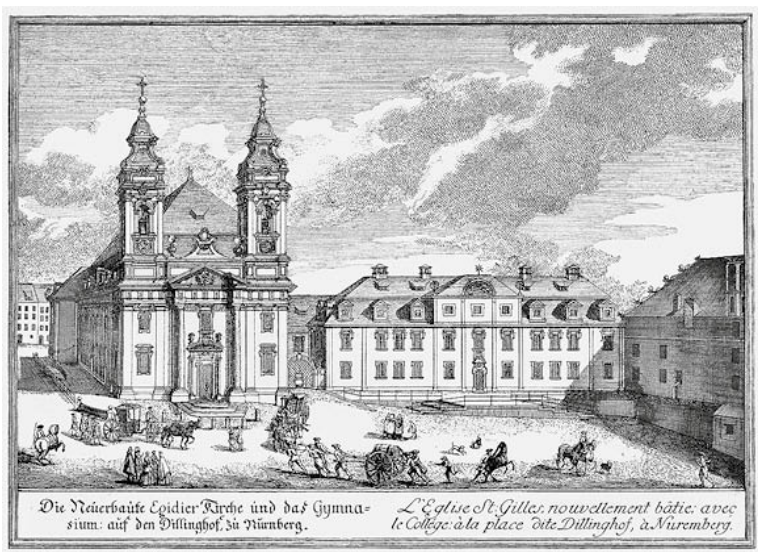
Nürnberg – Das erste humanistische Gymnasium, die große *Logik* und die kleine Familie (1808–1816)

> Nürnberg! Du vormals weltberühmte Stadt! Wie gerne durchwanderte ich deine krummen Gassen; mit welcher kindlichen Liebe betrachtete ich deine altväterischen Häuser und Kirchen
>
> Wilhelm Heinrich Wackenroder

1. In der Stadt des Meistermalers und der Meistersinger

Ende November 1808 macht sich Hegel auf den Weg aus dem katholischen, ehemals fürstbischöflichen Bamberg in die protestantische und einstige freie Reichsstadt Nürnberg, die Heimat von Albrecht Dürer und Hans Sachs. Bei der Ankunft ‹warf ein Morgenrot seine Flammen immer höher, die Gegend trat rundumher aus der ungewissen Dämmerung heraus; da glänzten die goldenen Knöpfe auf den Türmen des heiligen Sebald und Laurentius› – wie Ludwig Tiecks Franz Sternbald sah Hegel ‹die Türme von Nürnberg, deren Kuppeln und Fenster blendend im Schein der Sonne glänzten›.[1] Der Reichswald begrenzt die frühere Handelsmetropole. Die ihr in flachem Wiesengrund zufließende Pegnitz teilt die Stadt mit ihren verwinkelten Gassen in die Sebalder und die Lorenzer Seite, über

sieben Brücken gingen die Bürger. Der ehemalige Lieblingsort deutscher Kaiser hatte seine Blütezeit im 15. und 16. Jahrhundert erlebt, als ein Mittelpunkt des europäischen Handels, des Handwerks, der Kunst und Wissenschaft, des Buchdrucks und Buchhandels.[2] Nach 1530 wurde Nürnberg eine evangelisch-lutherische Hochburg. 1812 zählte die Stadt 104 protestantische Pfarren und nur eine katholische; unter den 26.569 Einwohnern waren 25.313 evangelisch-lutherischer und 1158 katholischer Konfession. 1806 verlor sie ihren Status als freie Reichsstadt, gehörte zum Königreich Bayern und zum Rheinbund, stand damit auf der Seite Napoleons. Spätestens 1808 werden in Bayern antifeudale Reformen unter dem Minister Maximilian von Montgelas begonnen, der auch Grundzüge einer neuen Verfassung entwirft.[3]


Die Neuerbaute Egidier Kirche und das Gymnasium: auf den Dillinghof, zu Nürnberg.
L'Eglise St: Gilles nouvellement bâtie: avec le College: à la place dite Dillinghof, à Nuremberg.

Egidiengymnasium in Nürnberg

Im Mittelpunkt von Hegels Wirken in der Nürnberger Zeit, die zu Unrecht stiefmütterlich behandelt wird, steht der auf Niethammers Reformkonzeption und dem neuen Schulplan für Bayern fußende Aufbau des ersten humanistischen Gymnasiums Deutschlands; dazu zählt sein innovativer Philosophieunterricht. In intensiver Zusammenarbeit mit seinem besten Freund

reformiert Hegel als lokaler Schulrat die gesamte Bildungslandschaft Nürnbergs. Denkanregungen für die weitere Ausarbeitung seiner 1817 veröffentlichten *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, besonders zur Natur-, Rechts- und Kunstphilosophie, erhält er in dem vielschichtigen kulturellen, politischen und wissenschaftlichen Netzwerken der fränkischen Metropole. Hier vollendet und publiziert er sein epochemachendes Hauptwerk, die *Wissenschaft der Logik*. Und er gründet eine Familie.

2. Der ‹spekulative Pegasus aus Not an den Schulkarren gespannt›? – Hegel als Rektor des ersten humanistischen Gymnasiums in Deutschland

Am 19. Dezember 1808 beginnt Hegel seine Tätigkeit am Aegidianum. Die lutherisch-protestantische Schule im Dielinghof neben der Egidienkirche war 1526 unter der Schirmherrschaft von Philipp Melanchthon gegründet worden.[4] Im Erdgeschoss befinden sich die Lehrzimmer und der große, für Festlichkeiten und Prüfungen benutzte Saal des ehemaligen Augustinerklosters; im oberen Stockwerk liegt die Wohnung des Rektors.[5] Auch gibt es eine Bibliothek und eine Sammlung von physikalischen Apparaten, Münzen und Mineralien. Der wohl einzige noch authentische Einrichtungsgegenstand aus Hegels Rektoratszeit ist die Eimmart-Uhr, eine prachtvolle astronomische Uhr, um 1700 vom Astronomen Georg Christoph Eimmart[6] für sein Observatorium entworfen und vom Uhrmacher Johann Carl Landeck hergestellt.[7] Sie war 1757 ins Egidiengymnasium gekommen und hing in der Amtsstube des Rektors, bis sie 1884 in den Besitz des Germanischen Nationalmuseums überging.[8]

Das Aegidianum unter Hegels Rektorat repräsentiert ein wohl einmaliges Erfolgsmodell für die von Niethammer konzipierte und vorangetriebene Schulreform. Das Gymnasium besteht aus vier Klassen, einer Unter-, einer Unter-Mittel-, einer Ober-Mittel- und der Oberklasse, in welchen die Schüler jeweils für ein Jahr verbleiben. Wöchentlich werden 33 Lehrstunden abgehalten.[9]

Mit den anderen Lehrern pflegt Hegel gute Beziehungen; man trifft sich einmal wöchentlich in deren Häusern oder Gärten. Die Schule besaß hohes Ansehen bei der Nürnberger Bürgerschaft. Hegel «steht dem Gymnasio mit verdientem Beifall vor».[10] Kritisch wird der neue Rektor von den konservativen und katholischen Kreisen in Bayern beäugt, die das Entfalten der Bildungsstätte zu torpedieren suchen. Zu Hegels und Niethammers Gegenspieler avanciert das Haupt der katholischen Aufklärungsfraktion Weiller, der schon das *Kritische Journal* von Schelling und Hegel angegriffen hatte. Er agiert in dreierlei Hinsicht gegen die Reformer: erstens durch den von ihm entwickelten bayrischen Schulplan von 1804, zweitens durch sein darin festgelegtes Lehrbuch der Philosophie und drittens durch seinen Einfluss als Direktor des katholischen Wilhelmsgymnasiums in München. Gegen den Weillerschen Schulplan, der auf Kosten von Vernunft und Wissen Gefühl und Erbauung betont, richtet sich Niethammers *Humanismusschrift* sowie der darauf fußende Schulplan, *Allgemeines Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten*, vom 3. November 1808 (Br I, 481 f., 490). Seine Idee eines humanistischen Gymnasiums – noch vor Wilhelm von Humboldt – zielt auf eine allgemeine geistige Bildung, auf die Erziehung junger Menschen zu Selbstbewusstsein und freiem Denken. Sie kommt aus seiner intensiven Beschäftigung mit klassischen Sprachen und klassischer Literatur. Ihm lag daran, mit dem Geist der neuen Philosophie die überlebten scholastisch-katechetischen Bildungsformen aufzubrechen und gegen die neueren aufklärerischen, utilitaristischen und philantropinistischen Bildungsvorstellungen anzugehen, in denen Erziehung nur auf Fähigkeiten für einen späteren Beruf und ihre Brauchbarkeit für die Gesellschaft ausgerichtet ist. Hegel und Jean Paul lehnen solche Reduktion der Erziehung auf die Nützlichkeit in Beruf und Gesellschaft ebenso strikt ab – so würden nur ‹abgerichtete Sklaven› entstehen. Niethammer polemisiert gegen ‹Taschenbuchweisheit› und ‹Journalwissenschaft› und regt Hegel an, ein gymnasiales Philosophielehrbuch als Gegenschrift zum Weillerschen zu verfassen, ein nicht realisiertes Projekt. Die Umorientierung des Egidiengymnasiums war ein entscheidender

Prüfstein für die Niethammersche Reform. Es hing politisch viel von Hegels Erfolg ab. Er gerät wieder in turbulente Politica, steht mitten im innerbayrischen Schulkampf der ersten beiden Dezennien des 19. Jahrhunderts. Der Widerstand der gegenreformerischen Kräfte setzt sich fort. Die Reformer werden als ‹Ausländer und Protestanten› verunglimpft, man wettert gegen ‹preußische und anglophone› Gelehrte.



Astronomische Eimmart-Uhr aus Hegels Gymnasium

Gemäß Niethammers *Normativ* gliedern sich die Schulanstalten

in drei Stufen, die Primärstufe, das Progymnasium und das Gymnasium. Aus der Primärschule ist der Übergang in das humanistische Gymnasium oder die Realstudienanstalt möglich. Im Realinstitut wird mehr Gewicht auf die naturwissenschaftlichen Fächer gelegt, aber auch hier erfolgt eine Ausbildung in klassischen Sprachen und antiken Texten sowie in den Oberklassen in Philosophie.[11] Hinzu kommen deutsche Sprache und Literatur, Geschichte, Geographie, Mathematik, Naturwissenschaft, in den höheren Stufen auch Französisch und Hebräisch.[12] Für die Übungen im Französischen werden Texte von Voltaire, Diderot, D'Alembert, Moliere oder Rousseau verwendet.[13] Für besondere Leistungen erhalten die Schüler Auszeichnungen in Form von Büchern, deren Auswahl Hegels Handschrift trägt; sie reicht von Homers *Ilias*, Sophokles' Tragödien über Montesquieus *De l'esprit des Loix* bis zu Lessings *Nathan* und Schillers *Wallenstein*.[14] Zu feierlichen Anlässen werden Schillers Ballade *Der Taucher* und seine *Bürgschaft* sowie Monologe aus Goethes *Egmont* und *Faust* deklamiert.

Hegels Leitprinzip für seine Schultätigkeit lautet: Bildung zur Freiheit. In seinen Reden zum Schuljahresabschluss benennt er deren Grundpfeiler: Erstens seien Sprache und Kultur der klassischen Antike, besonders Wissenschaft und Kunst, ‹das geistige Bad, die profane Taufe› auf dem Bildungsweg. Der Schüler tritt, geleitet von einem ‹anziehenden Interesse am Fremden und Fernen›, einem anderen, fremdartigen Gegenstand gegenüber, etwa Homers *Odyssee* und Daniel Defoes *Robinson Crusoe*.[15] Die Aneignung des Fremden mittels anderer Sprachen und Literatur gilt als Bedingung intellektueller Bildung überhaupt. Zweitens ist Bildung ein selbstständiger, intrinsischer Wert zuzumessen; als absoluter Zweck kann sie nicht als bloßes Mittel angesehen werden, nicht auf bloße Nützlichkeit gerichtet sein. Wie Niethammer plädiert Hegel für die Bildung des Einzelnen in Form allgemeiner Bildung, in Gestalt der Verknüpfung von grammatischer, logischer, verstandesmäßiger sowie moralischer und ästhetischer Bildung, und zwar als stille, innere, in einem geschützten Raum sich vollziehende Vorbereitung und Vorübung auf den Ernst des öffentlichen

Lebens. Drittens soll die Schule die Entfaltung von Selbsttätigkeit, Selbstständigkeit und Selbstbewusstsein der Schüler fördern, vom Auffassen und Empfangen muss der Weg zur eigenständigen Beschäftigung, zum selbsttätigen Ergreifen beschritten werden; bloßes Repetieren hieße, ‹Sätze auf Wasser schreiben›. Schule muss als eine Gemeinschaft von Lernenden, nicht als Versammlung von Herren und Knechten verstanden werden. Der Lehrer darf nicht Richter sein, das Reglement nicht zu streng, der Unterricht soll als spielendes Wetteifern gesehen werden, im Spannungsbogen zwischen Ordnung, Disziplin unter Abweisung purer Willkür, der Achtung der Objektivität des Wissens einerseits und der Herausbildung von Autonomie andererseits, zwischen Forderung und Freilassung. Wissenschaftliche Bildung, so ein Seitenhieb gegen Weiller, wolle den Geist aus der unfreien Sphäre des Gefühls und des Triebs herausheben (GW 10/1, 484). Schule müsse das Niederdrücken des erwachenden Selbstgefühls vermeiden, dürfe nicht zu Unterwürfigkeit und Unfreiheit führen. In der Beziehung auf andere solle der Schüler Zutrauen zu sich selbst gewinnen. Für das Schulische gleichgültige Angelegenheiten seien ‹freizulassen›, als nicht reglementierte Sphären, worin die Schüler ihr Verhalten selbst bestimmen. Viertens sei eine Bildungsanstalt eine sittliche Institution und verdiene besondere Beachtung. Bildung und Gerechtigkeit sind Kernanliegen aller Bürger und somit grundlegend für einen modernen Staat. Der Erfolg einer öffentlichen Schule basiert auf dem gemeinschaftlichen Handeln von Lehrern und Eltern, auf der Erziehung der jungen Menschen in Familie und Staat als den entscheidenden sittlichen Zusammenschlüssen; es geht um eine Erziehung weder außerhalb der Familie im Sinne Platons noch bloß im Privaten. Die Schule gilt als die verbindende Sphäre zwischen Familie und wirklicher Welt. Der Einzelne wird vertraut mit seiner doppelten Existenz und im noch geschützten Raum auf die künftig härtere Spannung vorbereitet; er kann hier ‹das Leben üben›.

In der letzten Schulrede 1815 nimmt Hegel Stellung gegen die restaurativen Tendenzen, die das zu Recht Untergegangene beschwören. Das Neue lasse sich in seiner Morgenröte erkennen, die Welt habe eine große Epoche geboren, noch Besseres sei im

Werden. Es ist ein Plädoyer für die neue Weltepoche, für die Gedanken der Französischen Revolution (GW 10/1, 501 ff.). 1844 bestätigt Hegels Schüler Lochner ausdrücklich, dass der Rektor ‹im Innern ein Franzosenfreund und insbesondere ein Verehrer Napoleons› gewesen sei.[16]

1. Hegel und sein bester Freund Niethammer

Der engste Freund und Wegbegleiter Hegels ist Niethammer, der philosophische Mentor Hölderlins, darüber hinaus Freund Schillers und Schellings, der Philosoph, Theologe und Erziehungstheoretiker, Konsistorial- und Schulrat, der die Publikation der *Phänomenologie* gerettet und das Bamberger wie Nürnberger Wirken Hegels ermöglicht hatte. Der Nürnberger Briefwechsel belegt die Verbundenheit der beiden Männer eindrucksvoll. Er kreist um die Situation am Gymnasium und den Philosophieunterricht, die Hoffnungen auf eine akademische Laufbahn und um die protestantische Religion. Ausschließlich mit Niethammer, dem republikanisch gesinnten Stiftskollegen, teilt Hegel seit damals seine drängendsten Sorgen. Niethammer hilft stets, wenn Hegels Lebensschiffchen in Seenot kommt.

Wie hältst du's mit der Religion? Seit Tübinger Stiftszeiten ist dies eine heikle Frage. In der *Phänomenologie* hatte Hegel einige traditionelle Grundpfeiler der christlichen Religion abgewiesen. Die Konflikte zwischen den katholischen Alt-Bayern und den evangelischen Neu-Bayern gefährden sogar zeitweilig die Existenz des Nürnberger Gymnasiums. In der Zuspitzung des bayerischen Schulstreits ab 1809 gerät Niethammer immer stärker ins Visier (Br I, 495 f.). Schon in Jena hatte Hegel die katholisch-bayrische Aufklärungspartei vehement attackiert, speziell Salat und Weiller. Letzterer setzt sich dann nach dem Sturz Napoleons für die Abschaffung des philosophischen Vorbereitungsunterrichts in Gymnasien ein. Der Protestant Niethammer als oberster Schulrat war für diese katholischen Kreise ein Skandalon, ein lutherischer Fuchs, der sich in den Weinberg des Herrn, in die Münchener Residenz eingeschlichen hatte. Hegel spricht später von der ‹alleinseligmachenden Münchener Bestialität› (Br I, 303 ff.).[17]

Auch in Bezug auf das Schulwesen vertrat Hegel die Trennung von Kirche und Staat: «daß der allgemeine Volksunterricht von dem Unterschied der Konfessionen unabhängig bleiben und Schulanstalten von dem kirchlichen Zweck getrennt gehalten werden sollen».[18] Hegel präzisiert in den Briefen seine

distanzierte Stellung zur protestantischen Kirche. Gelehrte Bildungsanstalten stünden den Kirchen in nichts nach: ‹der Protestantismus besteht nicht so sehr in einer besondern Konfession als im Geiste des Nachdenkens und höherer vernünftiger Bildung› (Br I, 337). Das Protestantische solle nicht der hierarchischen Organisation einer Kirche anvertraut sein, sondern «liegt allein in der allgemeinen Einsicht und Bildung. […] Unsere Universitäten und Schulen sind unsere Kirche» (Br II, 89). Es gehe nicht um die Gesamtheit der Satzungen von Konzilien, sondern um die Gesamtbildung der Gemeinschaft. Die Universitäten und allgemeinen Unterrichtsanstalten sollten als das Rom und als die bischöflichen Sitze der Protestanten angesehen werden. Die einzige Autorität, das einzig Heilige ist die intellektuelle und moralische Bildung aller. Hegel steht klar gegen eine *philosophia crucis*. Er erwirkte, dass die Gymnasiallehrer nicht zwingend an den Sonntagsgottesdiensten teilnehmen mussten, wo Daumer zufolge langweilige und unerträgliche Predigten stattfanden. Bildung im weitesten Sinne avanciert für Hegel zum ‹Heiligtum›, zum fundamentalen Prinzip für das Gelingen moderner Gesellschaften.

In ihren Briefen loten die Freunde auch die Chancen auf eine Universitätslaufbahn für Hegel aus, der diesbezüglich seit Jena eine schwer an ihm nagende Zeit des Wartens und Scheiterns durchläuft. Hoffnungen auf Rufe an die Universitäten Erlangen, Altdorf, Würzburg, Tübingen,[19] Jena, Heidelberg und Berlin zerschlagen sich. Die Niederlande (ein Angebot des ehemaligen Jenaer Studenten und Hegel-Freundes van Ghert) locken Hegel nicht. Bei den meisten Optionen recherchiert und hilft Niethammer, vermittelt Zuversicht: Das ‹Schiff liege zwar auf der Sandbank›, aber Hegel solle die ‹Hoffnung auf das Flottmachen› nicht preisgeben (Br I, 416).

2. ‹Der gebildete Mensch ist frei›

Das schreibt der Gymnasiast Johann Georg August Wirth über die Atmosphäre im ersten humanistischen Gymnasium Deutschlands unter Hegel (GW 10/1, 113). Als Rektor gelingt es

Hegel, den Grundgehalt seiner Weltsicht – Freiheit und Vernunft – im Gymnasium zu vermitteln. Das zeigen die einhelligen Berichte und Erinnerungen von Schülern,[20] am eindrücklichsten die von Wirth, der ungeachtet seiner späteren Distanz zu Hegels Philosophie tiefe Dankbarkeit bekundet: «in mir entzündete er den unsterblichen Funken der Freiheit»[21]. Er war Mitbegründer der Erlanger Burschenschaft und Mitorganisator des Hambacher Festes, auf dem er die Vision eines ‹conföderierten, republikanischen Europa› entwickelte. Er wurde politischer Schriftsteller im Vormärz und Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung und sah im Nürnberger Gymnasium eine Musteranstalt. Die achtungsvolle Behandlung der Schüler durch den Rektor und Lehrer, sein urbanes Verhalten, sein feiner Sinn und akademischer Anstand hätten entschieden zum Heben des Selbstgefühls der jungen Zöglinge beigetragen, ebenso seine Fröhlichkeit, sein Witz und sein Humor. Ihm sei es gelungen, ‹das Interesse an Bildung zu wecken und zu befördern›, vielseitige Kenntnisse zu vermitteln, das Eindringen in das ‹eigentlich Wissenschaftliche anzuregen und den Scharfsinn zu bilden›. An Gegenständen aus Geschichte, Wissenschaft, Kunst und Literatur würden philosophische Gedanken erklärt. Thesen erörterten die Schüler ‹im freien Wechselgespräch›.[22] «Hegel trat als Lehrer und Rektor den Schülern mit Ernst und Würde entgegen, jedoch zugleich teilnehmend freundlich die Verhältnisse jedes Einzelnen würdigend».[23]

Vier weitere Absolventen des Gymnasiums sind erwähnenswert: Moritz Seebeck, Georg Friedrich Daumer, Julius Friedrich Heinrich Abegg und Georg Lochner. Die Seebeck-Kinder kannte Hegel aus Jena, war Pate von Moritz' Bruder Adolph. Moritz studierte sowohl in Nürnberg als auch in Berlin bei Hegel und in seiner Sicht vermochte dieser «mit so tiefer Wirkung zu lesen, wie nicht leicht ein Anderer».[24] Zeitlebens soll er mit ‹leuchtenden Augen› über seinen Lehrer gesprochen haben.[25] Später in Berlin arbeitete er bei dem Hegel-Förderer und Kultusminister Altenstein. Daumer, der später am Hegel-Gymnasium lehrte und an der Erziehung des berühmten Findelkindes Kaspar Hauser beteiligt war, wurde bekannt als

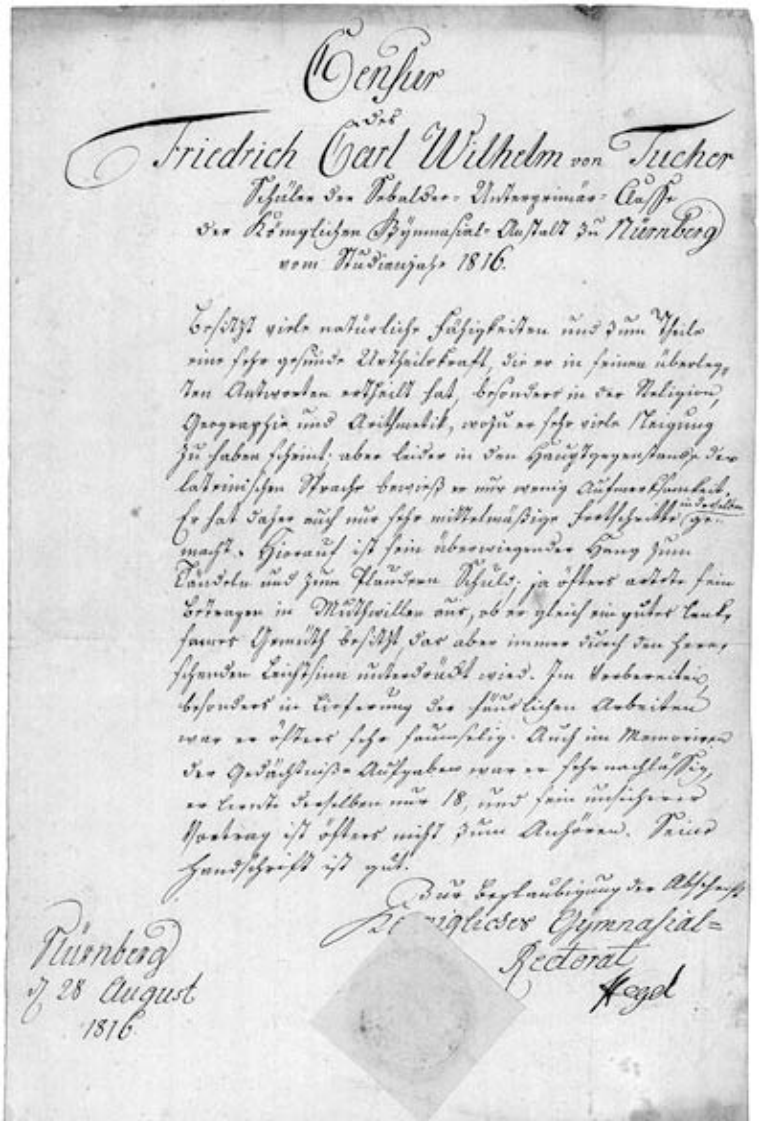
scharfer Kritiker der protestantischen Theologie und Mitbegründer der deutschen Tierschutzbewegung. Hegel, so Daumer, «machte so großen Eindruck auf mich, daß mir die philosophischen Collegien, die ich nachher in Erlangen zu hören bekam, nur kindlich u[nd] läppisch vorkamen»;[26] er hörte dort Schelling, Schubert und Kanne. 1826 unterrichtete Daumer zeitweilig die Söhne Hegels in Nürnberg (Br III, 128). Von Abegg sind aufschlussreiche Nachschriften aus der Nürnberger Lehrtätigkeit Hegels überliefert;[27] er war Student bei Hegel in Heidelberg und Berlin, damit ‹dankbarer Schüler› an drei Orten (Br III, 30 f.). Georg Lochner bewunderte Ernst und Würde sowie die teilnehmende Freundlichkeit Hegels, der stets pünktlich aus seiner Wohnung im oberen Stock in die Klassenräume kam. Ihm sei es schwergefallen, sich an die gymnasiale philosophische Enzyklopädie zu gewöhnen, aber der Hegelsche Unterricht sei ein Glück gewesen.[28] Lochner verfasste ein Sendschreiben an Karl Rosenkranz bezüglich der im Sommer 1844 publizierten Hegel-Biographie, speziell zum Nürnbergkapitel.[29] Lochner würdigt die Beschreibung seines ehemaligen Lehrers aus der Feder von Rosenkranz, liefert weitere Details zum gymnasialen Leben und berichtigt eine der Quellen des Biographen, vermutlich die Berichte von Abegg (GW 10/2, 868). Einige Schüler hatten die Literarische Gesellschaft gegründet, die sich mit deutscher klassischer Literatur beschäftigte und ein Zeichen gegen das ‹Saufunwesen› und die ebenfalls an der Schule aktive Commers-Gesellschaft setzte. Hegel habe in Anerkennung des Schülervereins empfohlen, auch altklassische Text zu studieren, und einen Klassenraum für die Zusammenkünfte zur Verfügung gestellt; ab da widmete man sich dreimal pro Monat der *Odyssee* und in der vierten Woche einem deutschen Text. An einem Sommerabend besuchte Hegel den Leseverein, der nach dem Zeugnis Lochners aus Interesse an einem intensiveren deutschen Sprachunterricht entstanden sei, und ‹ohne mindeste Opposition gegen Hegel› tätig war.[30] Lochner schreibt, bei Hegel seien ‹System und Leben Hand in Hand› gegangen; die ‹Totalität des Menschen ist nur im Einklang beider› zu finden. Obschon der Rektor als streng galt, nur wenig lächelte und noch seltener lobte, habe er aufgrund seiner ‹Humanität› höchste Achtung

genossen, weil er ‹durch und durch als ein Gelehrter, als ein tiefer Denker, als ein vollendeter Charakter› erschien. Er sei ‹ein ganzes System für sich› gewesen, ‹ohne den Andern seine Teilnahme und Milde zu versagen› und ‹übte einen stillen, aber gewaltigen Eindruck› auf alle aus, die ‹das Glück hatten, seine Schüler zu sein›. Lochner bestätigte die Überlieferungen seiner Mitschüler grundsätzlich, zum Beispiel die Erzählungen über Hegels beeindruckende Behandlung des *Cid* und der indischen *Sakuntala* sowie seinen manchmal aufblitzenden Humor, wenn er von der ‹tadiösen Langeweile› von Wolffs *Metaphysik* sprach und selbst darüber lachen musste, oder mit ‹spöttischem Lächeln› vom mysteriösen Wesen der Freimaurer. Lochner beschreibt auch den reformorientierten Umbau des Gymnasiums, den ‹Übertritt aus der alten Form in die neue› und fügt an: Für diese Errichtung des neuen, humanistischen Gymnasiums hatte Nürnberg das Glück den Mann zu haben, dessen ‹Lehre bestimmt war, dem Geist der Zeit seine Form zu geben›.

Auch die Kreisschulräte Paulus und Heinrich Stephani berichten an das Münchner Ministerium über das erfolgreiche und angesehene Nürnberger Gymnasium. Die Schule genieße, so Paulus, die ‹entschiedene Achtung des Nürnberger Publikums und sei ohne Zweifel eine der besten im Königreich›.[31] 1810 trägt er seinem Freund Hegel die ‹Schulgeschäfte› der ganzen Stadt und seine Tochter als Gattin an; beides lehnt dieser jedoch ab (Br I, 305). Stephani, seit 1811 dann Amtsnachfolger von Paulus als Aufsichtsbeamter über das gesamte Schulwesen von Nürnberg, schreibt, die Bevölkerung habe ‹volles Vertrauen zu den Schulleitungen und Lehrern beider Anstalten in Nürnberg›.[32] Hegel bezeichnet ihn, mit dem er als Rektor des Egidiengymnasiums häufiger Kontakt hat, als seinen ‹alten respektierten Freund›.[33] Er zählt zu den wichtigen Schulreformern unter Niethammers Führung.[34] Seine Gedanken über das Recht des Kindes auf Bildung und über die Einheit von Erziehung in Familie und im Öffentlichen entsprachen Hegels Überzeugungen.[35] «Den Rechten der Eltern stehen auch Rechte der Kinder gegen über. […] Der Staat als Garant und Beschützer aller Vereinigten hat daher auch das Recht und die Verbindlichkeit, Sorge dafür zu tragen, daß diese

rechtlichen Ansprüche der Kinder an ihre Eltern nicht verletzet werden.»[36] Den Zugang aller Kinder zu intellektueller Bildung hielt Stephani für ein fundamentales Erfordernis, weil «im Mangel derselben der Hauptgrund des physischen und moralischen Elends des Volkes liegt».[37]

Die Schüler des Egidiengymnasiums stammten aus verschiedenen sozialen Gruppen, die meisten aus Nürnberger Patrizierfamilien, deren Väter Beamte, Juristen, Kaufleute, Handwerker, Pfarrer oder Ärzte waren. Aber auch Söhne von Porzellanmalern, Lebküchnern, Oblatenfabrikanten und Stecknadelmachern besuchten die Anstalt. Fast alle Abgänger studierten Theologie oder Jura. In den Jahren 1815 und 1816 sind neben den schon Genannten auch Söhne der Familien Tucher, Holzschuher, Scheurl und Grundherr in den Schulakten vermerkt.[38] Mit vielen seiner Zöglinge behält Hegel Kontakt, z.B. mit Abegg, Tucher, Merkel, Daumer und Seebeck. Den Schüler Christoph Siegmund Ströbel trifft er 1823 in Berlin wieder und lädt ihn zur Feier der Rektoratsübergabe und zur Oper *Dido* ein.[39] Zum Abschied schenken die Schüler ihrem Rektor einen Kupferstich von Raffaels *Sixtinischer Madonna* im Wissen darum, dass Hegel das Gemälde besonders schätzt.



Censur

des

Friedrich Carl Wilhelm von Tucher

Schülers der Fabaldus-Antonianus-Classe

des Königlichen Gymnasial-Instituts zu Nürnberg

vom Studienjahr 1816.

Besitzt viele natürliche Fähigkeiten und dem Schüler eine sehr gesunde Urtheilskraft, die er in seinen Übungen den Aufsatzen selbst fast, besonders in der Religion, Geographie und Arithmetik, wozu er sehr viele Neigung zu haben scheint, aber leider in den Sprachstunden der lateinischen Sprache beweist er nur wenig Aufmerksamkeit so daß sein Fleiß nur sehr mittelmäßige Fortschritte gemacht. Hieraus ist sein überwiegender Hang zum Tändeln und zum flatterhaften Schüler, ja öfters selbst seine Strafen in Müßigkeiten aus, ob er gleich ein gutes Talent, fauert Gemüth besitzt. Sehr aber immer dieses den Fortschritten hinderlich wird. In Vorbereitung besonders in Erlernung der häuslichen Aufgaben war er öfters sehr saumselig. Auch im Memoriren der Gedächtniß-Aufgaben war er sehr nachlässig, er lernte deselben nur 18, und sein mündlicher Vortrag ist öfters nicht zum Anhören. Sein Handschrift ist gut.

Nürnberg
d. 28 August
1816.

Die Vorsteherschaft des Königlichen Gymnasial-
Rectorat
Hegel

Zeugnis für Hegels Schwager Friedrich Carl Wilhelm von Tucher

Von 1813 bis 1816 obliegt Hegel als Lokalschulrat, als Leiter des Referats in Schul- und Studiensachen bei dem königlichen Kommissariat der Stadt Nürnberg die Aufsicht über das Schulwesen der Stadt.[40] Finanznöte und die verstärkten Versuche zur Rekatholisierung der Bildungssphäre belasten ihn schwer.[41] Sein Verantwortungsbereich umfasst das

Gymnasium, die Realstudienanstalt, die verschiedenen Volksschulen, die Armen- oder Freischulen[42] sowie das Nürnberger Schullehrerseminar, eine neue Institution zur Aus- und Fortbildung von Lehrern. Hegel hat entscheidenden Anteil am Ausbau dieses Lehrerseminars, zum Beispiel prüft er am 1. August 1815 über zwanzig Seminaristen, darunter Johann Ruder, der später in Nürnberg den Aufruf zur Gründung des ersten Lehrervereins überkonfessioneller Ausrichtung mitkonzipierte; der Verein entsprach den von Hegel verfolgten Bildungsprinzipien.[43] Durch das breitgefächerte Spektrum seines Engagements als Schulrat hat Hegel gewichtigen Anteil am Aufbau eines öffentlichen Schulwesens, das eine allgemeine hohe Bildung anstrebt.

3. Wie lernt man denken? – Hegel als Philosophielehrer

Niethammers *Humanismusschrift* und besonders sein *Normativ* bieten Orientierung im Aufbau der neuen gymnasialen Bildung. Die Gleichgesinnten kommunizieren beständig und Hegel hat Anteil an der Herausarbeitung einiger Hauptpunkte des neuen Schulplans, vor allem an der Betonung des vernünftigen, spekulativen Denkens. Er vermittelt in der obersten Gymnasialstufe Grundgedanken seines in Entstehung befindlichen enzyklopädischen Systems der Philosophie.[44] Für den Rektor bietet das vielschichtige und höchst herausfordernde Lehren der Philosophie als einer Vorbereitungswissenschaft das Kernfach der gymnasialen Bildung, die Möglichkeit philosophisches Denken auszuprobieren und sukzessive ‹die Verständlichkeit› seiner Darlegung zu verbessern (Ros 248). In Jena habe er sich ‹noch nicht zur Klarheit hindurchgearbeitet und war im mündlichen Vortrag an Buchstaben seines Heftes gebunden› (Br II, 73). Durch die achtjährige Übung am Gymnasium und das beständige Gespräch mit den Schülern gewinnt Hegel an Souveränität im Lehren. Im Briefwechsel mit Niethammer kommt die Ambivalenz seiner Lehrerfahrungen zum Ausdruck. Das Experimentierfeld erweist sich mitunter als Teufelsküche. Einige miteinander verflochtene Unterrichtskomponenten kristallisieren sich heraus.

Erstens gibt das *Normativ* das Lehren der Philosophie als Vorbereitungswissenschaft vor. Die Schüler sollen durch einführende Denkübungen zum spekulativen Denken hingeführt werden. Hegel interpretiert einige Punkte des Normativs in einer für ihn typischen kreativen Weise. Dies verrät sein Privatgutachten, in welchem er Niethammer in den mühseligen Kämpfen mit den Münchener Widersachern und der Administration unterstützt, zugleich kleine Differenzen aufscheinen. Hegel nimmt etwa Distanz zum empfohlenen Verfahren des Tübinger Lehrers Ploucquet, das er in der *Wissenschaft der Logik* als formalistisch-mathematisierende Vereinseitigung des logischen Schließens beschreibt, oder lehnt die Psychologie von Friedrich August Carus als langweilig und geistlos ab; er liest gerade Aristoteles, übersetzt dessen *De anima* und konzipiert Bausteine für eine eigene Psychologie als eigenständige Epistemologie. Auch die Kantischen Positionen erfahren eine ambivalente Beurteilung. Die Logik beinhalte nur das Notdürftige und Grobe, seine Kritik der Beweise vom Dasein Gottes seien teils zu würdigen und teils zurückzuweisen. Die Antinomienlehre liefere eine tiefe Grundlage zum Verständnis der Vernunft, bleibe aber zu verborgen und teilweise gedankenlos. Besser geeignet für den Unterricht sei die Dialektik der Eleaten.[45] Für die ‹Anfänge spekulativen Denkens› (GW 4, 296) setzt Hegel auf die eigenen Gedanken.

Zweitens umschließt die Lehrtätigkeit ein breites Spektrum philosophischer Gebiete: die Rechts-, Moral- und Religionslehre, Epistemologie sowie Grundlagen von Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.[46] In der wechselseitigen Durchdringung der Lehrgegenstände und -gebiete sieht Hegel eine Grundanforderung der Philosophie, die einen ‹systematischen Komplex verschiedener Wissenschaften› darstelle, eine geordnete Ganzheit in einer eigenen Systemstruktur. In der Oberklasse solle dann die enzyklopädische Intention eingeholt werden: ‹Uebersicht über das Ganze der Wissenschaften, daß der systematische Zusammenhang einleuchten sollte, und die Erläuterung der Begriffe, welche die Grundlagen der besondern Wissenschaften ausmachen›.[47] Im Lehrangebot sind Inhalte aus Hegels *Logik* sowie den Vorstudien

zur *Enzyklopädie* und zur *Rechtsphilosophie* dominant. Die Nürnberger Dokumente zeugen von der Genese seiner drei herausragenden Schriften und den Bemühungen um eine dem Gymnasialunterricht gemäße Vermittlung ihrer intellektuellen Potentiale. Zum einen wird die Logik in Anlehnung an Aristoteles als «das Denken des Denkens denken» charakterisiert, die Logik gilt als «System des reinen Denkens» (GW 10/1, 443), das keinen anderen Grund als das Denken selbst habe, die Entfaltung des Denkens auf dem eigenen Gebiete des reinen Gedankens. Exponiert wird ebenfalls der Grundcode dieser neuen Logik, die Einheit von Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit (GW 10/2, 741). Als Beispiel des Ringens um die logische Architektonik können die Umarbeitungen der dreiteiligen Kernstruktur gelten. 1808/09 zunächst: ontologische Logik, subjektive Logik und Ideenlehre, dann 1810/11: Logik des Seins, Logik des Wesens und Logik des Begriffs. Der neuralgische Punkt der neuartigen Logik kommt zur Sprache: der Begriff als Einheit von Sein und Wesen, von Unmittelbarkeit und Vermittlung, wobei Sein und Wesen in den Begriff als ihren Grund zurückgehen. Auch enthält die Konzipierung des Anfangs der Logik bereits beides, Sein und Nichts – es gibt nichts zwischen Himmel und Erde, in Natur und Geist, was nicht eine Einheit des Unmittelbaren und Mittelbaren ist (GW 10/1, 444). Dann klingen maßgebende Momente der Heidelberger *Enzyklopädie* an. Die in der Oberstufe zu unterrichtende Enzyklopädie wird als System von Grundbegriffen und Grundsätzen verstanden und die absolute Idee als einziger Inhalt der philosophischen Wissenschaft benannt, die sich in drei Hauptwissenschaften, Wissenschaft der Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes, gliedert. Zum ersten Mal werden die drei Stufen des absoluten Geistes, Kunst, Religion und Philosophie, in klarer Weise unterschieden. (GW 10/1, 362 ff.). Auch Themen der praktischen Philosophie tauchen prominent auf: die Freiheit des Willens und Handelns, Moralität, Wohl, Gewaltenteilung und das Verhältnis Recht, Moralität und Staat, allerdings nicht immer in ausgereifter Form. So ordnet Hegel die Familie etwa der Sphäre der Moralität zu und nimmt noch keine klare Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat vor. Entscheidend bleibt die

Verbindung des Gedankens der Vernunft mit dem der Freiheit: im prinzipiellen Verständnis der praktischen Philosophie als Theorie des freien Willens, in den Vorstellungen der politischen Freiheit, der Pressefreiheit, der religiösen Freiheit (GW 10/1, 382). Dieses Themenspektrum bedeutete damals eine Revolutionierung des Philosophieunterrichts.

Drittens ist die Methode des Philosophieunterrichts neu. Wie jede andere Wissenschaft, etwa die Physik, könne und müsse Philosophie gelehrt und gelernt werden, damit geprüftes Wissen an die Stelle von Meinen, Ahnen, Wähnen oder bloßem Behaupten trete. Hauptsächlich müsse der Jugend ‹das Hören und Sehen vergehen›, d.h. sie müsse von der nur scheinbar sicheren sinnlichen Erkenntnis und den konkreten Vorstellungen ‹weggezogen› werden. Hegels Gegenstrategie entspricht den später in der *Enzyklopädie* exponierten drei Stufen des Wissens: das verständige, abstrakte Denken als das Vorherrschende im Gymnasium, das antinomische, dialektische mit Beispielen von den Eleaten, den Pyrrhonikern sowie von Kant und das spekulative Denken als das eigentlich Philosophische. Das ‹Schwerste› könne nur in Ansätzen, in kleinen Dosierungen im Gymnasium behandelt werden. Hegel schreibt über sein Dilemma als Gymnasiallehrer: Er wirke stets «gegen mich selber, denn ich weiß weder mit [dem Spekulativen] – wegen der Zuhörer – noch ohne – wegen meiner selbst auszukommen».[48] Wichtig für seinen Philosophieunterricht sind die Überlegungen zur präzisen Unterscheidung von Vorstellung und Begriff. Auf der einen Seite werden Gedanken mittels der Einbildungskraft formiert, als Bilder und ‹erzählend›. Die Gedanken sind verbildlicht; es wird nicht das ‹Grau in Grau› der Begriffe, sondern die Vielfalt und Buntheit des Vorzustellenden gemalt – Vorstellungen wie ‹Schöpfung›, Bäume im Paradies oder Dreieinigkeit, Konflikte in der sittlichen Welt werden durch Tragödien versinnbildlicht. So können die Gehalte von Kunst und Religion bei der Erwerbung von Vorstellungen spekulativen Inhalts helfen. Die Ausdrucksform des Begriffs solle im Gymnasium nur sparsam gebraucht und auf die höchsten Formen des Spekulativen solle weitgehend verzichtet werden. Niethammers Anspruch auf das Lernen des spekulativen Denkens wird als Ziel verstanden, aber

in Gestalt eines behutsamen Hinarbeitens, eben einer philosophischen Vorbereitungswissenschaft. Laut Rosenkranz beginnt mit dieser Nürnberger Propädeutik eine neue Epoche des gymnasialen Philosophieunterrichts.[49]

3. «Dieser schönen Zeit ich immer mit Freude gedenke»

Die Fortsetzung und das Ende der europäischen Koalitionskriege vom Russlandfeldzug Napoleons 1812 bis zu seiner Niederlage und dem Wiener Kongress prägten politisch Hegels Nürnberger Zeit. Für seinen späteren Lebensweg wichtige Ereignisse waren die Berufungen von Klemens Wenzel Lothar von Metternich zum habsburgischen Außenminister 1809 und von Karl August von Hardenberg zum preußischen Staatskanzler sowie die Gründung der Berliner Universität, beides 1810. Hegel hatte sich schnell in die vielgestaltigen Formen des geselligen Lebens in Nürnberg integriert. Die einflussreichen Familien schickten ihre Söhne in das Egidiengymnasium und der neue Gymnasialrektor verkehrte bald in einem bunten Geflecht von Vereinen, Gelehrtenkreisen und Familiengesellschaften; man schätzte ihn als freundlichen, humorvollen und gebildeten Gesprächspartner.

1. Der Vertraute Paul Wolfgang Merkel

Der Kaufmann und Marktvorsteher Paul Wolfgang Merkel, einer der einflussreichsten und angesehensten Bürger Nürnbergs, wirkte viele Jahrzehnte als ein von den Gedanken der Aufklärung geprägter bürgerlicher Reformer.[50] Er ist für Hegel während der Jahre in der ehemaligen Reichsstadt der wichtigste Ansprechpartner. Sein Haus bildet einen gesellschaftlichen Mittelpunkt; hier begegnen sich Patrizier, Beamte, Unternehmer, Künstler, Intellektuelle. Hegel trifft hier bei Essenseinladungen neben Paulus und Hoven den Mathematiker Johann Wilhelm Andreas Pfaff, ab 1809 Lehrer am Gymnasium für Naturwissenschaft und Bruder des alten Stuttgarter Bekannten,

den Physiker und Chemiker Johann Salomo Christoph Schweigger, ab 1811 am Realinstitut, den Naturforscher Gotthilf Heinrich Schubert, seit 1809 Rektor des Realinstituts, den Freiberger Bergrat und Geologen Abraham Gottlob Werner und William Backhouse Astor, den Sohn des berühmten Multimillionärs Johann Jakob Astor aus New York.[51] Im Mai 1810 berichtet Hegel an Niethammer, dass die Sache seiner Verbindung mit Marie von Tucher bei Merkel in den besten Händen sei. Dessen Ansehen und Diplomatie besaßen Gewicht für das Zustandekommen dieser Ehe. Merkel hatte 1792 zu den Mitgründern der Gesellschaft zur Beförderung der vaterländischen Industrie gehört und agierte über 20 Jahre hinweg als deren Zentralfigur. Es war ihm ein Kernanliegen, zum Aufblühen der Stadt und zum Gemeinwohl beizutragen.

In Nürnberg blieb die Begeisterung für die Französische Revolution spürbar, die Gedanken von Johann Benjamin Erhard und seiner Abhandlung *Über das Recht des Volkes auf Revolution* behielt man in Erinnerung wie die revolutionären Plakate am Schönen Brunnen und im Französischen Verein das Singen der *Marseillaise* auf Deutsch und Französisch.[52] Merkel war mit Justus Christian Kießling eng befreundet, dem Repräsentant eines führenden Handelshauses, der als einer der entschiedensten Anhänger der Revolution ohne die ‹Robespierreschen Grausamkeiten› galt. Die beiden standen 1795 in engem Kontakt zum Pariser Geheimagenten Valentin Probst, förderten Druck und Vertrieb revolutionärer Flugschriften und finanzierten die Übersetzung französischer Revolutionsschriften ins Deutsche.[53] Zu Ehren des 18. Brumaire nahm Merkel an einem Friedensfest bei Kießling teil; dort gab es einen Palmbaum mit drei Bändern in den französischen Nationalfarben und den Namen Bonaparte und Moreau. Vermutlich lernte Hegel Kießling 1809 bei Merkel kennen.[54] Zwei Jahre später wird in einer Runde mit Kießling das Projekt einer Ehrenmedaille für Merkel besprochen; Diakon Roth liefert einen Entwurf und Hegel die Inschrift *horum auspiciis*. Im selben Jahr begegnen sich Kießling und Hegel ein weiteres Mal im Hause Merkel,[55] als dort die Französische Gesellschaft zusammenkam. Seit seiner Jugend traf Hegel an allen Lebensorten Anhänger und Gallionsfiguren von 1789.

Schillers Freund Hoven, Obermedizinalrat und Direktor der Hospitäler in Nürnberg, erinnert sich an den illustren Freundeskreis dieser Jahre. Wie um 1800 in Jena mit Niethammer, Diez, Hölderlin, Märklin, Paulus, Schelling und Hegel hatte sich in Nürnberg wieder eine von Schwaben dominierte Clique etabliert. Zu den Mitgliedern des Nürnberger Zirkels zählen der Theologe Paulus, der Naturforscher Schubert, der Physiker und Chemiker Schweigger, der Mathematiker Pfaff, der Naturforscher und Freund Seebeck sowie der Mediziner Hoven, dessen Forschungen Hegel schon in Jena kannte. Dazu kamen der Philologe Ludwig Heller, ab 1808 Lehrer am Gymnasium, Johann Arnold Kanne, ab 1809 Lehrer für Geschichte am Realinstitut, und als Gäste Jean Paul, der noch Jahre später diese Treffen vermisst,[56] vor allem mit Hegel, seinem ‹wahren Bruder im Tintenuniversum›, dann Jacobi, der Geologe Werner und Hegels Schüler Gabler, Lehrer in Ansbach.[57] Ein Großteil der Gymnasiallehrer bekommt später eine Professur in Erlangen; Hegel erhält 1816 offiziell den Ruf nach Erlangen, hatte jedoch schon das Angebot für einen Lehrstuhl in Heidelberg angenommen. Jedenfalls waren die beiden Nürnberger Schulen eine Keimzelle für die protestantische Universität Erlangen.[58]

Der Nürnberger Gelehrtenkreis mit den breit gefächerten Kompetenzen der Mitglieder besitzt auch spezielle Relevanz für Hegels Naturphilosophie.[59] In einer Debatte über die Farbenlehre Goethes verteidigen Seebeck und Hegel Goethe, während Pfaff auf Newtons Seite steht. Hegel beteiligte sich 1810/11 an Seebecks Experimenten mit Farben. Hegels Bezeichnung «entoptisch» für die neu entdeckten Farberscheinungen wurde von Goethe und den Physikern übernommen.[60] Pfaff und Schubert stellten astronomische Auffassungen vor, speziell Keplers ‹Weltharmonie› betreffend. Auch entspann sich eine Kontroverse mit Pfaff über Hegels neue Logik, in der es um den Unterschied zwischen mathematischem und philosophischem Denken, um die Nichteignung von Axiomen und Postulaten in der Philosophie ging (Br I, 401 ff.). Hegel lernt

Hovens Arbeiten zum Brownianismus, zur Fieberlehre und zu den Nervenkrankheiten (1813) kennen, ebenso Schweiggers Forschungen zum Galvanismus und Elektromagnetismus.[61] Die Gespräche drehen sich um die Positionen der romantischen wie der Schellingschen Naturphilosophie, die Freund Schubert, ein Anhänger Schellings, mit seinen weitgespannten wissenschaftlichen Kenntnissen verknüpft. Schuberts Schriften *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften* (1808), das *Handbuch der Naturkunde* (1813 bei Schrag in Nürnberg erschienen) und *Die Symbolik des Traums* (1814) boten Anregungs- und Spannungspotential. Dies gilt auch für Hegels Verständnis des Dunklen als dem Negativen des Lichts, für die Überlegungen zum Hell-Dunkel der Malerei, für die Rede vom dunklen Schacht und dem dunklen Recht des Natürlichen sowie für die Deutung des Teufels als Lichtbringer und Fürst der Dunkelheit.[62]

Das freundschaftliche Band Hegels mit den Familien Paulus und Seebeck bleibt bestehen. Auch sein seit Jena und Bamberg existierendes besonderes Faible für Caroline Paulus lebt fort. Von ihrem 1811 publizierten Roman *Adolph und Virginie oder die Liebe und die Kunst* soll Hegel beeindruckt gewesen sein und daraufhin versucht haben, seine Braut Marie in Griechisch zu unterweisen.[63] Der renommierte Althistoriker Barthold Georg Niebuhr, der 1816 wegen Hegels möglichem Ruf nach Berlin in Nürnberg die Situation sondiert, genießt den Austausch mit dem der alten Sprachen mächtigen und mit den antiken Schriften bestens vertrauten Philosophen. Demgegenüber pflegt der Nürnberg besuchende Romantiker Clemens Brentano das Klischee vom hölzernen Hegel, wahrscheinlich wollte der Philosoph nicht mit in die deutsch-romantischen Urwälder und die poetischen Mittelalter-Idyllen ziehen. Interessant ist auch das Treffen mit Schelling, der wegen der angestrebten Etablierung einer Kunstschule 1812 Nürnberg besucht. Schelling «hat mich hier freundschaftlich besucht; Philosophica haben wir nicht berührt».[64]

Diese spannungsvolle, bereichernde Konstellation von Gelehrten und Künstlern muss eine wahre Fundgrube für Hegel gewesen sein, was die Fortbildung seiner Naturphilosophie, seine

enzyklopädischen Entwürfe und die Konzipierung seiner Ästhetik betrifft. Schubert setzte in seinen 1855 gedruckten Erinnerungen an Nürnberg Hegel ein Denkmal der Wertschätzung:

> ein Geist von außerordentlichem Umfange und tiefer Gründlichkeit des Wissens, ein Mensch von ehrenhaftem, festem Charakter. […] Er hat bei seinen damaligen Schülern in Nürnberg den Verstand geweckt und sie an den tüchtigen Gebrauch ihrer geistigen Kräfte gewöhnt […]. Wer Hegel bloß aus seinen Schriften und in seinem Hörsaale gesehen und kennen gelernt hatte, der wußte es nicht, wie liebenswürdig dieser Mann im persönlichen Umgange, wie teilnehmend zärtlich er als Hausvater sein konnte. Selbst im alltäglichen geselligen Verkehre wirkte er durch sein treffendes Urteil belehrend, so wie erheiternd durch seinen Witz; in seinen politischen Sympathien wich er freilich, namentlich von Pfaff, Kanne und mir, sehr ab; […]. Er erschien uns als ein zu unbedingter Verehrer des großen Feldherrn und Völkerbezwingers, obwohl sich in seinen Urteilen über die damaligen Verhältnisse der deutschen Länderteile und der anderen europäischen Mächte zu Frankreich eine so klare, sichere Kenntnis der eigentlichen Stellung und Lage der Dinge verriet, daß wir ihm, wenn auch nicht sogleich, doch in der nahe folgenden Zeit recht geben mußten. (HBZ 99 f.)

3. Dienst am Gemeinwohl und die aufkommende industrielle Welt

Für die Herausbildung der modernen Gesellschaft spielen neue lokale Geselligkeitsformen und Netzwerke eine gewichtige Rolle. Hegel gehörte mit Merkel, Grundherr und Roth der Französischen Gesellschaft wie auch dem Verein Harmonie an. Zudem war er Mitglied zweier weiterer Verbindungen, dem 1810 entstandenen Verein Museum und der bereits 1792 gegründeten Gesellschaft zur Beförderung der vaterländischen Industrie.[65] Im Vereinsstatut dominiert die Wendung vom «Geiste der Zeit». Struktur und Wirken der Gesellschaft zur Förderung der vaterländischen Industrie und entstehende industrielle Strukturen in Nürnberg[66] vermitteln Hegel Einblicke in den Umbruchsprozess der Gesellschaft. Hier liegt auch ein Erfahrungsfeld für seine praktische Philosophie, für die

Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, eine der folgenreichsten Innovationen seines Freiheitsdenkens, welche dann in der Berliner *Rechtsphilosophie* an die Öffentlichkeit tritt. Als oberstes Prinzip des Vereins gilt das ‹Allgemeinwohl›, das Gemeinwohl der Stadt. Hegels spätere Ersetzung der Kategorie Glückseligkeit durch Wohl rührt vermutlich auch daher.[67] Merkel betont das gleiche Rechte aller, die ‹durch ihre Talente, durch ihre Kenntnisse, durch ihren Fleiß, durch ihre Tugenden sich so emporschwingen wie sie nur vermögen›.[68] Neben der Unterstützung von Handel und Handwerk geht es um ein weitgefächertes sozialpolitisches Engagement, um eine vernünftige soziale Regulation der Wirtschaftsstrukturen und um die Bildung der Bürger, gemäß dem Motto: «Menschenleid mindern und Menschenwohl befördern».[69] Zur institutionellen Formierung der städtischen Gemeinschaft sind ein gerechtes Steuersystem und eine funktionierende Infrastruktur erforderlich, eine Hilfskasse für bedürftige Gewerbetreibende wird aufgebaut, eine Mädchen-, eine Wundarzt- und eine Hebammenschule gegründet. Diese Einrichtungen wurden zumeist als «Policey» im Sinne von Verwaltung bezeichnet, was in der entsprechenden Terminologie in Hegels *Rechtsphilosophie* spürbar ist. Da ein erheblicher Teil, wohl ein Viertel, der Stadtbevölkerung in tiefer Armut lebte, wurde bereits 1793 ein Plan zur Neuordnung des Armenwesens aufgestellt, auch wurden eine Armenschule und Suppenküchen eingerichtet. Neben der Lektüre von Berichten aus England konnte Hegel die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich in der Stadt beobachten und wird darin dann das gravierendste Problem beim Aufbau moderner Gesellschaften sehen. Als Schulrat engagierte er sich für die Armenschule, deren Neuordnung dringend war, sich aber als kompliziert erwies. Er versteht sein Prinzip der Bildung für alle als eine öffentliche Aufgabe.[70] Merkel orientiert sich noch stark an Handel und Handwerk und begegnet den neuen Fabriken und dem englischen Manufaktursystem mit Skepsis. Hegel stimmt den kritischen Befunden seines Freundes zu, dass ‹die Besitzer sich dort allein bereichern und die producierende Classe in Not verharrt› und ein ‹vernunftbegabtes Lasttier vegetiert›.[71] Aber im Unterschied zu Merkel sieht er in der industriellen Struktur eines der

Fundamente der neuen, modernen Gesellschaftsform, welche jedoch aufgrund der in ihr sich auftuenden Zerrissenheiten und Entfremdungen noch stärker die Regulation und die soziale Gestaltung zur Funktionsbedingung hat. Diese wenig beachtete Facette der Nürnberger Jahre offenbart ein zentrales Anliegen des alten Politicus Hegel, den Aufbau einer Philosophie der modernen Gesellschaft.

4. Die Heirat mit Marie von Tucher und die Geburt der Söhne Karl und Immanuel

Jean Paul lässt später Grüße an Frau und Herrn Hegel bestellen und rühmt ‹an ihr die schönen Augen, an ihm die scharfen›;[72] mehrfach erwähnt er die ‹schönäugige Marie Hegel›, die ‹vortreffliche Frau des Prof. Hegels›. Er kannte den nicht ganz einfachen Weg zur Ehe zwischen dem Gymnasiallehrer und der Tochter aus der altehrwürdigen Tucher-Familie. 1812 gilt sie, so Jean Paul, manchen «Nürnbergerinnen für eine zu hassende Gelehrte».[73] Boisserée sieht eine Ähnlichkeit von Marie mit dem in der Kirche St. Sebald hängenden Dürer-Porträt einer Frau Tucher, Seebeck eine Ähnlichkeit mit dem Johannes auf Dürers *Die vier Apostel*.[74] Marie Helena Susanne von Tucher ist das älteste Kind von Susanna Maria Tucher und Jobst Wilhelm Karl Tucher von Simmelsdorf. Der erste Hinweis Hegels auf sie findet sich in einem Brief an Niethammer vom 11. Mai 1810 (Br I, 309 ff.). Auch Caroline Paulus war bereits 1810 eingeweiht; sie lässt sich Fräulein Tucher empfehlen. Hegel und Marie Tucher konnten sich bei verschiedenen Anlässen kennenlernen, vielleicht bei einem der Gesellschafts- oder Vereinstreffen oder im Hause Merkel. Ihr Vater berichtet, dass Rektor Hegel über die Familie Grundherr Anfang April 1811 den Ehewunsch vortrug und ihm selbst sein Anliegen am 8. April eröffnete (HBZ 105). Freund Merkel räumt Stolpersteine aus dem Weg. Am 19. April vermeldet er die Zustimmung Maries, zugleich die Bedenken der Tucherschen Familie – Hegel solle sich gedulden, bis sich seine Lage verbessert habe. Neben Merkel setzten sich auch die zwei

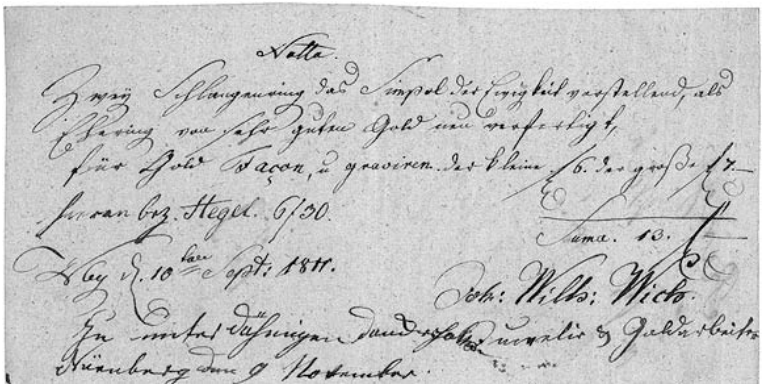
alten Patrizierfamilien Grundherr und Haller von Hallerstein als Fürsprecher ein.[75] Doch Hegels wirtschaftliche und akademische Situation werden als Hindernis angesehen: «der Vater Jobst hat zur Zeit nur dann seinen Consens zu ertheilen versprochen, wenn er [Hegel] auf einer Universität angestellt sein wird. Der Großvater soll gar nicht damit zufrieden seyn.»[76] Ende Mai 1811 teilt Merkel mit, Hegel sei «herzlich froh», dass endlich die Zustimmung zur Eheschließung vorliege. In seiner *Rechtsphilosophie* wird der Philosoph dann die Ehe ausschließlich auf dem freien Entschluss zweier gleichberechtigter Partner gründen; keine andere Instanz habe dabei ein Recht auf Eingriff.



Marie Tucher, Hegels Frau

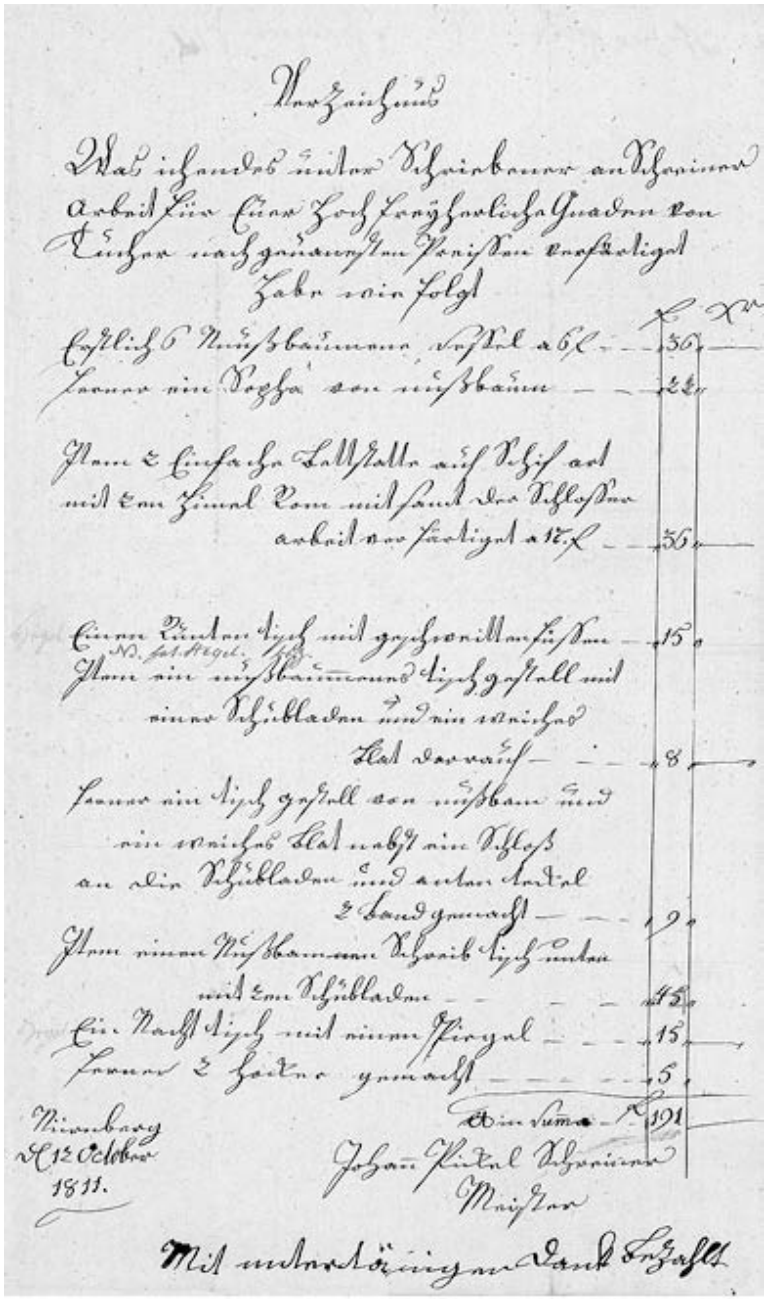
In manchen Kreisen Nürnbergs gibt es ablehnende Reaktionen

auf die Nachricht der Vermählung: «Sein Brautstand macht ihn [Hegel] ganz munter und galant, allein er söhnt damit das schöne Geschlecht, besonders desselben von gesetzten Jahren doch nicht mit sich aus. Sie haben ausserordentlich viel an ihm auszusetzen und können ihm nicht verzeihen, daß er, als ein gesetzter Mann, nicht auch eine gesetzte Person gewählt hat.»[77] Marie ist 21 Jahre jünger als der 40-jährige Bräutigam. Böse Zungen meinen, er hätte ledig bleiben und sich der Erziehung seines in Jena lebenden leiblichen Sohnes widmen sollen.[78] Der Kommentar einer Näherin lautet: «Tuchers Mari diese soll ja braut sein, mit einem alten Rektor, er hat gar einen närrischen Namen, u. er nennt sich wohl Professor, ist aber kein rechter Professor, ei, ei, ei, da hat man geglaubt es müßte ein reichsgraff kommen, u. nun nimmt sie […] einen alten Kratscher, er soll recht alt aussehen u. sie ist noch so jung.»[79] Merkel überliefert: «Überhaupt ist nicht leicht über eine Verbindung so viel und so verschieden geurteilt worden.»[80] Niethammer bekundet seine tief Verbundenheit mit Hegel, es könne ‹keine innigere Freude, keine wärmere Teilnahme und keine herzlicheren Wünsche› für das Brautpaar geben als die seitens seiner Familie (Br I, 359). Spätestens im Frühsommer 1811 sind die Würfel gefallen, Hegel ist ‹auf einmal am Ziel seiner Wünsche›. Sein Schwiegervater hat ihm die Trauung zugesagt.[81] Nach der allergnädigsten königlichen Zustimmung findet die Hochzeit am 15. September 1811 in der Heilig-Geist-Kirche statt. Das Paar zieht in die neu eingerichtete Wohnung im Gymnasiumsgebäude am Egidienplatz; u.a. gibt es ein Schiffsbett und einen Betthimmel namens Rom.[82]



Quittung des Kaufs der Eheringe – ‹Zwei Schlangenringe, das Symbol der Ewigkeit vorstellend, von sehr gutem Gold›

Ausflüge werden zum Landsitz der Familie Tucher in Beringersdorf und zur Familie Haller von Hallerstein nach Großgründlach unternommen, gesellschaftliche Kontakte werden gepflegt, das Schauspiel, die Oper und Konzerte werden besucht, u.a. Mozarts *Entführung aus dem Serail*. Man geht zum Markt am Egidienplatz und auf den Christmarkt, wo es die legendären Nürnberger Lebkuchen gibt, das göttliche Gebäck, das sich, so Hegel, ‹unter allen Revolutionen treu und gleich erhält› (Br II, 16). Der frisch Vermählte frequentiert die Gasthöfe Rotes Roß und Zwinger (an dessen Wirt Hamberg er sich noch zehn Jahre später erinnert) sowie das Kaffeehaus Goldene Rose am Josephsplatz. Er schätzt die Nürnberger Brat- und Knackwürste. Merkel ist sein wichtigster Weinlieferant, der Burgunder, einen Bordeaux von 1779, französischen Hermitagewein sowie Weine von der Mosel, aus Samos und Malaga in seinem Keller hat. Auch zu dem Weinhändler Carl Hornschuch aus Kitzingen bei Würzburg besteht Kontakt; 1816 lässt Hornschuch bei dem ‹lieben Hegel› um Verzeihung bitten, er habe im Augenblick der Geschäfte so viele.[83] Auf den Nürnberger Speiseplänen stehen neben den Bratwürsten Wild- und Geflügelbraten, außer Kartoffeln auch Blumenkohl, Spargel, Rüben, Erbsen, Meerrettich, Gurken, dann Kirschen Stachelbeeren, Aprikosen und Pfirsiche.[84]



Quittung zum Kauf der Schiffsbetten mit Betthimmel «Rom» sowie eines Sofas und sechs Sesseln aus Nussbaum

Enge Beziehungen entwickeln sich zu Maries Bruder Gottlieb von Tucher, Schüler am Gymnasium, sowie zu Tante Rosenhayn, der Schwester von Maries Mutter. Und Marie wird schwanger. Den wenigen Monaten unbeschwerten Glücks folgen in den Jahren 1812/13 verschiedene Schicksalsschläge. Die am 27. Juni 1812 geborene Tochter Susanna Maria Louisa Wilhelmine stirbt nach nur knapp zwei Wochen. Wilhelms Bruder Georg Ludwig und Maries Bruder Siegmund Friedrich Karl fallen im Russlandfeldzug Napoleons.[85] Caroline Paulus fühlt in Heidelberg mit dem ‹stummgewordenen› Freund: «Hegel und seine liebe Frau bitte ich von uns allen aufs freundschaftlichste zu grüßen, und ihn unserer immer gleich warmen Theilnahme zu versichern. Es hat mir sehr weh gethan daß seine Vaterfreuden so schmerzlich vernichtet wurden, und die Tucherische Familie noch außer diesem durch den Tod des ältesten Sohns einen so harten Verlust erlitten hat.»[86] 1813 stirbt auch Maries Vater. Fast zur gleichen Zeit, am 7. Juni 1813, wird der Sohn Karl Friedrich Wilhelm geboren, benannt nach dem gefallenen Schwager.[87] Der zweite Sohn, Thomas Immanuel Christian, kommt im Jahr darauf am 25. September 1814 zur Welt; den Rufnamen Immanuel hat er vom Paten Niethammer, die beiden anderen Vornamen stammen von Schwester Christiane und Freund Seebeck.

5. Schwester Christiane und der Jenaer Sohn Ludwig

Das Verhältnis von Marie und Wilhelm Hegel sowohl zur Schwester Christiane als auch zum Sohn Ludwig ist schwer einzuschätzen, zum einen wegen einiger überlieferter Vor- und Fehlurteile, zum anderen aufgrund fehlender Dokumente und wenig Informationen. Trotz der aufschlussreichen Biographie über Hegels Schwester[88] geistern Legenden über sie durch die Literatur, an welchen Hegels Cousin Göriz, Marie und die Söhne Karl und Immanuel nicht unschuldig sind. Vermutlich haben Marie und die Söhne nach dem Tod des Vaters große Teile der Briefwechsel zwischen Wilhelm und Christiane, zwischen Vater

und Sohn Ludwig sowie zwischen Hegel und der Frommannschen Familie vernichtet.

Als Christiane im Sommer 1815 nach Nürnberg kommt, liegen zwei von Unglück und Tragik geprägte Jahrzehnte hinter ihr. Die selbstbewusste, kluge und politisch fortschrittlich denkende Frau hatte sich in revolutionären Stuttgarter Zirkeln engagiert und nach dem Tod der Mutter den kranken Vater gepflegt. Die große Liebe zu Gotthold Stäudlin blieb unerfüllt, auch die möglichen Verbindungen zu Christoph August Klett und Sinclair kamen nicht zustande. In der Verhaftungswelle um 1800 wurde der Freundeskreis auseinandergerissen; die revolutionären Träume sind zu Ende. Christiane war mit ihrem Bruder aufgrund der Briefübermittlung nach Paris unter den Verdacht des Hochverrats geraten, woraus sich womöglich die zwanghafte Vorstellung, als Postpaket verschickt zu werden, entwickelte. Sie stand um die Jahrhundertwende ohne Eltern da, ohne engen Kontakt zu den Brüdern, ohne Ehemann, ohne eigenes Zuhause, ohne höhere Ausbildung und Beruf. Sie wurde Hauslehrerin für mehrere Kinder. Nach 15 Jahren gibt die 40-Jährige die höchst anstrengende Tätigkeit auf, offenbar körperlich und seelisch erschöpft. Knapp vier Monate lebt sie bei ihrem Bruder und dessen Familie in Nürnberg. Um diesen Besuch ranken sich einige Legenden, verbunden mit haltlosen einseitigen Bewertungen und vorschnell geäußerten psychoanalytischen Klischees wie Geschwisterkomplex, Geschwistertrauma, Eifersucht auf Marie, Hysterie, Geisteskrankheit.[89] Christiane gerät mit ihrem labilen Gesundheitszustand in eine nicht leichte Situation. Den Bruder hat sie viele Jahre nicht gesehen. Vom Schulwesen ist er mehr beansprucht, als ihm lieb ist; er feilt gerade an den Schlusssteinen seiner *Logik*. Er ist wegen der Weltläufe und seiner bisher gescheiterten Universitätspläne enttäuscht. Es mögen Differenzen wegen der Württembergischen Verfassungsverhandlungen hervorgetreten sein. Die Geschwister teilen keine gemeinsame Welt, verstehen sich nicht mehr in aller Selbstverständlichkeit.[90] Und mit den beiden Schwägerinnen treffen zwei sehr unterschiedliche Persönlichkeiten aufeinander, die gebildete, weltoffene, politisch interessierte, fern jeder Frömmigkeit stehende, von der Lebenstragik gezeichnete Ältere

und die romantisch veranlagte junge Mutter – eine «zarte, weiche Wachsblume»;[91] Jean Paul erinnert sich an ihren ‹sanft naiven wohlwollenden Blick, ohne alle Auszeichnung des Geistes, nicht einmal belesen›.[92] Marie neigt zu pietistischen Schwärmereien und soll 1816 den Übertritt zum Katholizismus erwogen haben, was sicher auf den Widerstand ihres Gatten stieß.[93] An Hegels früheren Studienkollegen Wilhelm Christian Neuffer schreibt Christiane am 25. Oktober 1815: «Meinem Bruder geht es recht gut hier, er hat eine äusserst liebenswürdige, vorzügliche Frau und gesunde Kinder».[94] Hegels Schwester, die im Mansardenstübchen des Gymnasiums wohnt, war Maries Gläubigkeit fremd. Sie findet nicht die erforderliche Ruhe zur Genesung, fühlt sich zunehmend fremd und hat offenbar Depressionen. Nach ihrer Heimkehr bedankt sie sich für «alle mir erwiesene Liebe und alles Gute, das mir bei Euch zuteil wurde», die Hausordnung habe sie gestört, aber nicht den Hausfrieden (Br II, 58). Maries viel spätere Diagnose der ‹Gemütskrankheit› über ihre Schwägerin ist nicht frei vom Ärger über das Testament von Christiane, das Ludwig begünstigt und offenlegt, dass er ein Sohn Hegels ist, nicht nur ein Pflegekind, was Karl und Immanuel bis dahin wohl nicht gewusst hatten.[95] Doch konnte Christiane 1831 berechtigt annehmen, dass dies in der Familie Hegel bekannt war. Zum Befund ‹gemütskrank› kam das ungerechte Urteil von Louis Göriz, Christiane habe ihre Schwägerin gehasst und sei mit ihrem Bruder unzufrieden gewesen, habe ihm arrogante Gelehrtheit und fehlenden Glauben angelastet. Die abwegigen Legenden über Christiane, die Mär von der Verschrobenheit und Geistesverwirrung gehören in das Reich der üblen Nachrede. 1822 berichten die Stuttgarter Hallers über Christiane, sie sei «nett und freundlich eingerichtet, vollkommen hergestellt und heiter, zur vollen Tätigkeit mit Unterricht im Französischen, der ihr reichlich einträgt, sie aber auch sehr beschäftigt. Sie freute sich sehr der erhaltenen guten Nachrichten von Euch und der lieben Briefe der Kinder».[96] Hegel hatte wohl ein schlechtes Gewissen und fühlte sich schuldig, seiner Schwester nicht mehr Beistand geleistet zu haben. Die völlige Wiederherstellung einer intakten Beziehung zur Schwester wird ihm misslingen.

Tragisch läuft es auch mit Hegels Sohn Ludwig. Er verbringt seine ersten zehn Lebensjahre in Jena, bevor er im Frühjahr 1817 zur Familie Hegel nach Heidelberg kommt. In den letzten Schwangerschaftsmonaten hatte Ludwigs Mutter Christiane Charlotte Johanna Burkhardt Obdach im Hause Frommann erhalten. «In der Krieg Zeit bat Hegel daß wir sie einnehmen sollten, sie war schwanger mit Louis. In der Kammer bei der blauen Stube war sie.»[97] Damals, im Februar 1807, wurde Friedrich Frommann neben Hegels Bruder Pate des kleinen Louis; der 3-Jährige sieht den Verleger und dessen Frau Johanna als gemeinsame Paten an. Bis 1810 wächst Louis im äußerst schwierigen Umfeld der Mutter auf, die «sich nichts aus dem Kinde macht». Im Oktober 1810 bringt sie ihn in das Frommannsche Haus – «sie habe nichts mehr, könne ihn nicht mehr ernähren ob wir ihn haben wollten».[98] Aus Mitleid und Freundschaft zu Hegel nehmen die Frommanns den völlig verwahrlosten Knaben auf und sorgen sich liebevoll um ihn. Dann übernimmt Sophie Bohn, die Schwester Johanna Frommanns, sieben Jahre lang die Verantwortung für den Jungen, der bei ihr wohl eine gute Kindheit erlebt.[99] Eintragungen im Stammbuch von Ludwig belegen seine Jenaer Kontakte, die mütterliche Liebe von Sophie Bohn, die Freundschaft mit Sohn, Tochter und Pflegetochter der Frommanns sowie die Verbundenheit des Jungen mit Knebel und Goethe. Zu seinen Kinderfreunden gehören neben den beiden Söhnen von Sophie, Alexander und Friedrich, die jungen Frommanns und Wesselhöfts sowie die Kinder der Professoren Seebeck und Seidensticker.[100] Hegel bezahlt Sophie Bohn Kostgeld, zeitweise vermittelt durch seinen Verleger Schrag. Im Herbst 1814 trägt er Frommann auf, Louis von seiner Frau und ihm herzlich zu grüßen.[101] Im selben Jahr hatte Marie Hegel in einem Brief der Pflegemutter Sophie Bohn die Absicht bekundet, einen Teil oder die ganze Sorge für den Sohn ihres Mannes zu übernehmen. Aus mehreren Briefen Hegels an Frommann geht hervor, dass man an Ludwig und die lieben Freunde in Jena denkt, dass er Frau Bohns Liebe und Freundschaft ungemein schätzt (Br II, 36, 64, 93). 1817 sagt der Junge dem Jenaer Kreis Lebewohl und zieht mit guten Wünschen

von Sophie Bohn, den Frommanns, den Wesselhöfts, Minchen Herzlieb, von Hegels Freunden Gries und Knebel und nicht zuletzt von Goethe nach Heidelberg. Alwine Frommann schreibt in Ludwigs Stammbuch: «Vergiß unser Jena nicht».[102]

6. Im Vorfeld der Heidelberger Ästhetik – Hegel und die Kunstschätze Nürnbergs

Die Nürnberger Jahre des Philosophen spielen in Untersuchungen zu Hegels Ästhetik bislang keine angemessene Rolle. Hegels Faszination und sein nicht nachlassendes Interesse für die Kunst hatte ihm ein großes kunsthistorisches und kunsttheoretisches Wissen eingebracht bis hin zu den ästhetischen Ideen von Lessing, Kant, Goethe, Schiller, Schelling und der Romantiker. Seine Kenntnisse über die Malerei waren mit den Jahren gewachsen – durch Kontakte zu den Stuttgarter Malern Dannecker, Koch und Christian Gottlieb Schick, dann die Freundschaft mit Danneckers Lehrer Sonnenschein in Bern, dort auch die Lektüre von Georg Forsters Beschreibungen ausgewählter italienischer und neuerer holländischer Gemälde und die Gespräche in Jena mit Carl Ludwig Fernow über die italienische Malkunst und Landschaftsmalerei.

Nürnberg war eine Schatztruhe der Kunst,[103] deren Rezeption markante Spuren in Hegels späteren Vorlesungen über die Ästhetik hinterlässt. Erstens ist sein breitgefächertes Interesse für verschiedene Kunstgattungen zu nennen. Dies reicht von den gotischen Kirchen der alten Reichsstadt über die diversen Kunstbrunnen bis zur Architektur überhaupt, von Malerei, über Kupferstiche und Lithographien bis hin zur Literatur. Zu den bemerkenswerten Gotteshäusern zählten die Sebalder und Lorenzer Kirche, wie auch die Frauenkirche auf dem Markt mit einem Altar von Veit Stoß.[104] Eine Reihe der bürgerlichen Repräsentativbauten kannte Hegel gut, das Haus von Schwarz (Br III, 119), das Holzschuherische Haus in der Marktecke, vor dem sich früher der kaiserliche Lehensstuhl befand, oder das Grundherrsche Haus Zum Goldenen Schild;[105] die Besitzer

zählten zu seinem Familien-, Freundes- und Bekanntenkreis. Der ehemalige Hörer von Fichte in Jena und Rechtsexperte Rudolph Christoph Karl Holzschuher war sicherlich ein interessanter Gesprächspartner für Hegel. Holzschuher war gründlich mit der Situation der Stadt Nürnberg vertraut, hatte 1796 selbst eine philosophische Abhandlung verfasst und verband sein Interesse für die neue Philosophie mit einer progressiven politischen Einstellung. Am Schönen Brunnen konnte man das Weltbild des römischen Reiches sehen, die Philosophie, die sieben Künste, die Evangelisten etc. Die Bronzefigur des Gänsemanns auf dem Markt, die von Goethe und vom Kunstexperten Johann Heinrich Meyer sehr geschätzt wurde, war ‹ein Bauernkerl von höchst lebendiger Darstellung in Erz, der auf jedem Arm eine Gans zum Verkauf trägt›.[106]

Zweitens gibt es die überaus reichen Kunstsammlungen in Nürnberg und im Schloss Weißenstein in Pommersfelden mit einer Vielzahl von Meisterwerken der Malerei.[107] Hegels Einschätzung steht im Kontrast zu denen von Wackenroder und Tieck.[108] Entsprechend hat er auch Differenzen mit dem Kunsthistoriker und Sammler Sulpiz Boisserée, mit dem er die Kunstschätze Nürnbergs besichtigt. Dabei werden auch die unterschiedlichen Konzeptionen der Kunsttheorie deutlich, speziell die im Geiste Goethes erfolgende Hegelsche Ablehnung des romantischen Sentimentalismus. Der Romantiker Wackenroder sah sich durch den Prunk der Nürnberger Kirchen und Kunstwerke ins Mittelalter versetzt und wäre gerne einem Ritter oder Mönch begegnet.[109] Speziell anhand von Werken Dürers wie auch der italienischen und niederländischen Malerei schälen sich diese gewichtigen Differenzen heraus. Hegel lebte ein Jahrzehnt in der Dürer-Stadt, konnte dessen Meisterstücke auch in Heidelberg, Berlin, Aachen und Berlin sehen. 1818 schenkte er Marie einen Kupferstich Dürers: *Die Madonna mit dem Engel* von 1520 (Br IV/1, 169, 345). Es zeigt sich, dass Hegel in der Porträtmalerei Tizian und Dürer auf dieselbe Stufe stellt: ‹Die Züge der Lebendigkeit werden so hervorgehoben, daß das Bild sich zu bewegen scheint›. Er betont die Freiheit und Geistigkeit des Nürnberger Genies, die frühe Darstellung selbstbewusster Bürgerlichkeit – ‹das Geistige scheint in die Welt mit seinem

Willen hervorzutreten›.[110] Aber nicht nur die Dürer-Werke könnten große Galerien zieren, auch die damals in den Nürnberger Villen[111] und im Schloss Weißenstein in Pommersfelden schlummernden Werke anderer deutscher, italienischer und niederländischer Meister würden heute eine glanzvolle Ausstellung ermöglichen, von Cranach und Hans Holbein d. J. über Correggio, Michelangelo, Tizian, Raffael, Tintoretto bis zu den von Hegel besonders geschätzten Holländischen Genies: den Brueghels, Rembrandt und Schule, Rubens, Ruisdael bis zu einem der seltenen Vermeers.[112]

Die königliche Residenzstadt München sieht Hegel als einen der ausgezeichnetsten Punkte Deutschlands,[113] speziell wegen der Kunstschätze. Zu denen gehörten die berühmten Bettelkinder vom Spanier Bartolomé Esteban Murillo, besondere Lieblingsstücke von Hegel, in denen er als deren höhere Seele die ‹geistige Heiterkeit› sieht, frische aufgeweckte geistige Freiheit und Lebendigkeit, ein Ausdruck des Ideals moderner Kunst. Viele der genannten Farbkünstler und ihre Werke sind in den späteren *Vorlesungen über die Ästhetik* thematisiert. Auf dieser Grundlage erfolgte dann Hegels Absetzung von der Fixierung der Romantiker auf die vormoderne Malerei und seine Präferenz für die Holländer als den musterhaften Darstellern neuzeitlich-selbstbewusster, freier Bürgerlichkeit.

Drittens ist der bereits in Bamberg entstandene und in Nürnberg fortgesetzte Kontakt zu Boisserée bereichernd. In den Monaten Mai und Juni 1816 besucht Boisserée Nürnberg und die beiden verbringen viel Zeit miteinander. Sie besichtigen gemeinsam die Nürnberger Kunstorte, von den Kirchen bis zu den privaten Sammlungen, u.a. die Sammlung Derschau, deren Kupfer- und Holzstichabteilung später an den preußische Staat geht und deren Gemäldesammlung der englische Kunsthändler Edward Solly zum Teil erwarb.[114] Anfang Mai 1816 findet bei Merkel ein Treffen von Hegel, Boisserée, Seebeck, Holzschuher und dem Maler und Kunstsammler Christoph Haller von Hallerstein statt; man sieht sich Dürer-Werke an.[115] Hegel hilft Boisserée beim Erwerb wertvoller Gemälde.[116] Er berichtet, dass Boisserée sich ihm gegenüber ‹sehr freundschaftlich› zeige und nennt den Sammler einen «hochgeschätzte[n] Freund» (Br II,

91). Der Gast notiert, dass Hegel sein System der Logik als seine eigentliche Geschichte der Philosophie versteht. Beim ersten Nürnberger Treffen äußert Hegel auch seinen Wunsch nach dem Wechsel an die Universität Heidelberg;[117] Boisserée wird dann auch bei der Berufung des Philosophen nach Heidelberg beteiligt sein und Hegel wird dort die prominente Sammlung der Brüder kennenlernen.[118] Politische Differenzen hinsichtlich der Französischen Revolution treten zu Tage. Mit der Zeit werden sich die Unterschiede zwischen Hegel und den Brüdern Boisserée samt deren spätromantischem Vordenker Friedrich Schlegel, die eine Reanimation des Mittelalters, der nationalen Vergangenheit und der christlichen Schönheit anvisieren, verstärken. Die romantischen Attacken richten sich gegen die Sollysche Sammlung und die in ihr repräsentativ vertretene neue niederländische Malkunst.

Viertens ist die bislang unklare Herkunft einiger bedeutender Stücke der berühmten Kollektion des englischen Sammlers Solly interessant.[119] Eine Briefstelle von Merkel vermag die Provenienz eines erheblichen Teils der Sollyschen Sammlung und der Berliner Akademie aufzuhellen; er stammt aus dem Nürnberger Bestand von Hans Albrecht von Derschau.[120] Solly verkaufte seine Sammlung 1821 an den preußischen Staat, später erhielt die Akademie die Kupferstiche Derschaus als Geschenk vom König;[121] so lieferte die Kunststadt Nürnberg einen Grundstock der Berliner Gemäldegalerie. Für Hegels künftige Beschäftigung mit der Philosophie der Kunst bilden die Nürnberger Kunsterfahrungen ein wichtiges Fundament. Seinen scharfen Blick für Malerei zeigen zwei Einschätzungen: Zum einen entdeckt Hegel die Ähnlichkeiten zweier Bilder aus den Sammlungen Boisserée und Solly, und zwar zwischen einem Christuskopf von Jan van Eyck und einem Hans Memling zugeschriebenen. Zum anderen erkennt er zwei Teile des Löwener Abendmahlaltars von Dirk Bouts als zueinandergehörende Bilder; eines hatte er bei Boisserée, das zweite in der Sammlung Bettendorf gesehen.[122]

7. Die drei Napoleon-Briefe Hegels an Niethammer

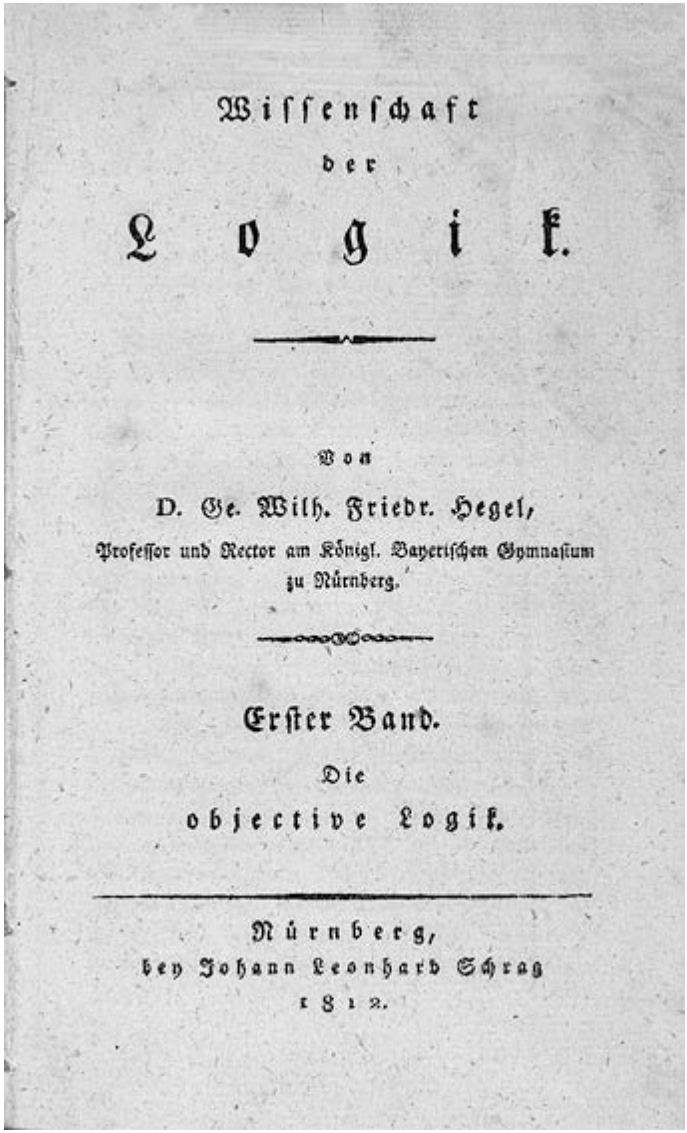
1812 verdichteten sich die Anzeichen für einen Feldzug Napoleons gegen Russland; auf Basis des bayerisch-französischen Bündnisabkommens erhielten bayerische Truppen den Marschbefehl. Im Oktober 1812 verbreitet sich die Nachricht, dass Napoleon nach Paris zurückkehre, und im November sei ‹Hegel nicht mehr so guter Laune gewesen›.[123] 1813 wird er wie damals in Jena Augenzeuge der Schrecken des Krieges. Zeitgenössische Berichte wie der von Merkel beschreiben den grauenvollen Rückzug aus Russland von französischen und bayrischen Truppen, die Tausenden Kranken und Verwundeten, die jämmerlich erfroren, verhungerten und wahnsinnig wurden. Die Auswirkungen des Krieges waren Hegel alles andere als gleichgültig. Schon in Jena hatte er den Krieg mit dem Teufel verglichen. Prinzipiell gilt der Krieg in seiner späteren politischen Philosophie als Zustand der Unvernunft, Rechtlosigkeit und Gewalt.[124] Als paradigmatisch für seine Sicht auf Napoleon können drei Briefe an Niethammer angesehen werden: der berühmte Brief über die Weltseele Napoleon in Jena vom 13. Oktober 1806, ein weiterer über den Untergang des Kaisers vom 29. April 1814 und die Antwort auf ein pessimistisches Schreiben des Freundes vom 5. Juli 1816. In allen dreien plädiert Hegel für die neue französische Verfassung und die Grundziele der Revolution von 1789. In dem großen Pariser Staatsrechtslehrer sieht er ein welthistorisches Individuum, das ein neues progressives Prinzip repräsentiere und neue Gedanken und Institutionen nach ganz Europa bringe, welche die überlebte Feudalordnung zertrümmerten. Die alten Reiche stürzten und der *Code Napoléon* müsse als neues Gesetzbuch eingeführt werden. Aber regiert werde teilweise mit den alten politischen Instrumentarien sowie mit Terror und Krieg; der berechtigte Verteidigungskampf der französischen Republik kehre sich langsam in einen Eroberungskrieg um. Der zweite Brief lässt an die Gestalt der abstrakten Freiheit in der *Phänomenologie* denken, die ihr Vorbild in der ‹rein abstrakten formellen Freiheit der französischen Republik hat, die aus der Aufklärung hervorging› (Br II, 28). Diese bloß abstrakte Freiheit stürzt in den Fanatismus der puren Vernichtung, symbolisiert durch Guillotine und Krieg, und stellt eine ‹sich selbst

zerstörende Wirklichkeit› dar. Die napoleonischen Befreiungskriege haben ein doppeltes Gesicht, Befreiung von fremder Herrschaft und antifortschrittliche Wiederherstellung des Überlebten. Die nach dem Fall Napoleons mit dem Wiener Kongress einsetzende Restauration des zu Recht zertrümmerten Alten attackiert Hegel scharf: Mit Glockengeläut und Fackelschein gehe es hin zu altdeutschen Monumenten und vaterländischen Antiquitäten, hin ins gelobte Land des «*Deutschdumms*» (Br II, 43), hin zur Deutschtümelei und dem militanten Franzosenhass von Leuten wie Ernst Moritz Arndt und Heinrich von Kleist, die die Vernichtung des von Arndt erfundenen «Erbfeindes» proklamieren. Paulus fühlt sich mitten im «Barbarismus». Auch wenn man sich mit tausend Kreuzen behänge, seien die Teufel nicht ausgetrieben, sondern kämen tausendfach schlimmer zurück. Niethammer sieht die ‹Umwandlung der neuen protestantischen Schulanstalten in vormalige Mönchsschulen› (Br II, 59 f.) kommen; alles Veraltete kehre zurück, Mathematik- und Philosophieunterricht sollen abgeschafft werden. Die Vertreter der überlebten Ordnung hatten in der allgemeinen Bildung eine Gefahr erkannt. Hegel stellt sich gegen jeden Restaurationsversuch; später wird er den Apostel und Namensgeber der Restauration Karl Ludwig von Haller grundsätzlich angreifen.[125] Den verzweifelnden Niethammer versucht er zu trösten und eine geschichtsphilosophische Perspektive zu vermittlen: Der moderne Gedanke der Freiheit schreitet ungeachtet der «Brosamenerfolge» der Reaktionäre ‹wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, vorwärts durch dick und dünn› (Br II, 86 f.).

8. Die *Wissenschaft der Logik* – Hegels Hauptwerk

Einige Monate nach dem Tod ihres Schwiegersohns ermahnt Maries Mutter Susanna von Tucher am 18. Juli 1832 aus Nürnberg den Enkel Karl, dass er seine Freizeit doch bitte mit ernsten Dingen verbringen solle, zum Beispiel mit der Lektüre

der *Logik* seines Vaters. Die Vorrede zur Religionsphilosophie enthalte die Anweisung, dass man die *Logik* studieren müsse, bevor man sich mit den übrigen Werken des Vaters beschäftige. [126] Schon 1815 sprach ein Leser vom «Buch der Bücher», von einem Meisterstück des menschlichen Geistes (Br II, 54). Die Darstellungen zu diesem Hauptwerk Hegels im Rahmen einer Biographie gleichen einem Drahtseilakt, nämlich den äußerst anspruchsvollen theoretischen Gehalt sowohl den Fachleuten als auch einem breiteren Publikum nahe zu bringen. Hier soll versucht werden, die Grundlinien des Gedankenganges nachzuzeichnen, was die eigene genaue Lektüre und die weitergehenden Studien zu diesem höchst komplexen Werk keineswegs ersetzen kann.[127] Ausgehend von der Intention des Verfassers sollen die tragenden Säulen des Gebäudes, die Hauptstadien der *logischen Selbstbestimmung des Begriffs* kursorisch nachgezeichnet werden. Außerdem wird die Methode und das sich in den Sphären des Seins, des Wesens und des Begriffs durchziehende Grundmuster umrissen.



Wissenschaft
der
Logik.

Von
D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel,
Professor und Rector am Königl. Bayerischen Gymnasium
zu Nürnberg.

Erster Band.
Die
objective Logik.

Nürnberg,
bey Johann Leonhard Schrag
1812.

Titelblatt der *Wissenschaft der Logik.* Erster Band (1812)

Die Beschäftigung mit der Logik ist schon für den jungen Hegel eine durchgängige Komponente seines Denkens.[128] Seit dem ersten Semester in Jena 1801/02 stehen Logik und Metaphysik auf seinem Lehrprogramm. In den ersten Jenaer Arbeiten ist die essentielle Relevanz des Logischen deutlich und es geht bereits darum, die überkommene Logik aufzuheben. Dafür steht das in

der Habilitation aufgestellte neue *principium contradictionis*: Der Widerspruch ist die Regel für das Wahre, der Nicht-Widerspruch die für das Falsche (*Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*) sowie der Rekurs auf die Logik des Schlusses: Der Syllogismus ist das Prinzip des Idealismus (*Syllogismus est principium Idealismi*). Die Troxler-Nachschrift der ersten Vorlesung Hegels zu Logik und Metaphysik dokumentiert den besonderen Fokus auf das Problem des Anfangs der Wissenschaft. Auch in den ersten Jenaer Publikationen (der *Differenzschrift* und den *Journal*-Aufsätzen) ist das Thema dominant – Logik des Verstandes contra Logik der Vernunft, Reflexion und Spekulation, Unmittelbarkeit und Vermittlung, Allgemeines, Besonderes und Einzelnes etc. Schon 1802 kündigt Hegel ein Werk zu Logik und Metaphysik an. In der Zeit wird ihm klar, der *Jenaer Systementwurf II* belegt dies, dass die Trennung von Logik und Metaphysik zu überwinden ist.[129] Die grundsätzliche Revision der Beziehung zwischen Logik und Metaphysik führt zur Formierung einer *philosophia speculativa*, einer neuen Logik als neuer Metaphysik. Die *Phänomenologie des Geistes* begründet dann den Anfang der Wissenschaft und damit den Anfang der Logik als den ersten Teil des enzyklopädischen Systems. Das Jenaer Programm Logik und Metaphysik verlangt eine tiefgreifende Umarbeitung in einer eigenen Abhandlung – die Aufgabe, der sich Hegel in Bamberg und Nürnberg stellt.

Die Buchhändleranzeige zum ersten Band der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* lautete:

> Wenn bei der neueren Gestaltung der Philosophie die *Logik* hinter den übrigen Zweigen derselben an Ausbildung anerkannt zurück blieb, und sich höchstens mit einigen allgemeinen gehaltlosen Formeln abfinden lassen mußte – so bedarf das Verdienst eines Werkes keiner Empfehlung, dessen mit aristotelischem Scharfsinn durchgeführte Tendenz ist, die Logik zu einer ihrer hohen Bestimmung, so wie dem Geist einer zum Selbstbewußtseyn erwachten Zeit angemeßenen Gestalt zu erheben, der Philosophie ihre zu vorschnell verbannten Mysterien in einer wahren geläuterten Metaphysik wieder zu geben, ihr das eigenthümliche, von jeder andern Wissenschaft unabhängige Prinzip und ihre eigene

> Methode zu sichern und der Vernunft ihr altes ewiges Recht als selbständige Erzeugerin der Wahrheit aufs neu zu vindiciren. (GW 12, 327)

Hegel publiziert sein Werk beim Nürnberger Verleger Schrag in drei Schritten: 1812 *1. Band, erstes Buch, Die Lehre vom Sein*, 1813 *1. Band, zweites Buch, Die Lehre vom Wesen* und 1816 *2. Band, Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff*. In Jena hatte er dafür ‹nur›, wie er schreibt, den ersten Grund gelegt, in Bamberg begann die intensive Arbeit und in Nürnberg erfolgten Fertigstellung und Drucklegung. Er hat diesem Buch ein Jahrzehnt, seine gesamte Zeit in Franken, gewidmet. In Nürnberg lässt er anklingen, dass er zur ‹gehörigen Form› seines Werkes mindestens noch ein Jahr brauche, dass ihm die äußeren Umstände «nur eine zerstreute Arbeit in einer Wissenschaft gestatteten, welche einer unzerstreuten und ungetheilten Anstrengung» bedürfe (GW 12, 6). 1831 bekennt er, dass die Abhandlung trotz ‹vieljähriger Beschäftigung› unvollkommen sei; noch 77-mal müsse die Schrift geprüft und durchgearbeitet werden. Das Buch beabsichtige nichts weniger als ‹die gelehrte philosophische Welt aus den Angeln zu heben› (Br II, 56). Auch die Vorreden, einschließlich der zur Neuausgabe von 1831,[130] sowie einige Briefstellen äußern diese außerordentliche Ambition: Es geht ihm um nichts Geringeres als die *Begründung einer modernen Logik* – wie einst Aristoteles *die* Logik der Antike konzipierte, will Hegel *die* Logik der Moderne schaffen.

Seit Aristoteles habe die Logik, im Unterschied zu anderen Bereichen der Philosophie, keine substantielle Veränderung erfahren, auch nicht durch Wolff oder Kant, obschon Letzterer mit seiner transzendentalen Logik neue Türen zu öffnen versuchte. Das 2000-jährige Fortarbeiten des Geistes verlange jedoch ein höheres, innovatives, revolutionierendes Bewusstsein über das Denken. Da der neue Geist in der Logik nicht zureichend präsent sei, müsse ‹von vorne angefangen werden›; die moderne Welt erfordere ein gänzlich ‹neues Unternehmen› (GW 21, 10, 19 f.). Eine ‹totale Umarbeitung› sei vonnöten, die alte ‹avouierte Logik› gehört desavouiert, müsse im Hegelschen Sinn aufgehoben werden. Hegel bezeichnet ihre Inhalte als leblose Knochen, totes Gebein, welke Blätter, dürre Fäden,

verdünnt und abgemagert, nachgeschlepptes, schal und kahl gewordenes logisches Gerümpel, unfruchtbare scholastische Spitzfindigkeiten. Wenn auf ‹ödem Gelände eine neue Stadt erbaut werden soll, so gibt es vielleicht genug Material und umso mehr Hindernisse für die neue Anlage, und bislang Wertgeschätztes muss konsequent verworfen werden›. Die Umarbeitung solle in dem ‹toten Stoffe den lebendigen Begriff wieder entzünden› (GW 12, 5) und an die Stelle der überkommenen Logik solle eine Logik des Begriffs als *neue Metaphysik* treten; alte Muster seien zu verabschieden und sowohl Logik wie Metaphysik zu revolutionieren. Die drei Dimensionen des Aufhebens umschließen *conservare* – die Logik des Begriffs, die spekulative Logik, bewahrt die Gedankenformen der Reflexion und der Verstandeslogik –, *negare* – sie formt sie grundlegend um –, *elevare* – sie hebt sie zugleich auf eine höhere Ebene. Die neue Logik des begreifenden Denkens bezieht ihre intellektuelle Kraft aus der Einheit der drei Dimensionen des Aufhebens. Damalige wie heutige Interpretationen, welche eines der Momente abweisen, berauben dieser Logik ihrer intellektuellen Kraft. Die Bestreiter des umstürzenden Charakters sehen in Hegels Logik eine Fortschreibung oder Krönung der abendländisch-christlichen Metaphysik und Ontotheologie, dabei vertritt sie das «systematische Dementi aller Versuche der Ontotheologie von Aristoteles bis Kant».[131]

Kantianische Deutungen dieser Logik ignorieren die fundamentale Kritik Hegels an transzendentalphilosophischen Ansätzen und wiederholen die «tausend und aber tausendmal zum Vorurtheile» gemachte These, ‹daß das Unendliche [das Absolute] nicht durch Begriffe gefaßt werden könne› (GW 20, 49). Die vorherige Metaphysik vom Typ der Wolffschen setze Hegel zufolge das Objekt als fertig voraus und habe es nicht als aus sich selbst frei bestimmt verstanden. Sie pflegte eine bloße Verstandesansicht der Vernunftgegenstände, entfaltete abstrakt-endliche Verstandes- oder Reflexionsbestimmungen, die als absolut gesetzt würden. Mit ihren Kritikern, den Vertretern des ‹unmittelbaren Wissens›, habe sie die abstrakt-leere Identität als Prinzip und Kriterium gemein. Die gewöhnliche, formelle Logik behandle die logischen Formen wie «todte, unwirksame und

gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken» (GW 20, 178), reduziere die Logik auf dürftige Sätze wie den Satz vom Widerspruch und Fragmente der Urteils- und Schlusslehre, die als einfach gegeben angenommen und keiner kritischen Prüfung unterzogen würden. Kant setzt zum Beispiel die Urteilsform als gültige Bestimmung der Kategorien voraus. Die logischen Formen, die Formen des Begriffs, würden ebenso wenig legitimiert wie ihr notwendiger Zusammenhang (GW 20, 178; GW 21, 35). Die transzendentale Logik entlehnt «die Kategorien als sogenannte Stammbegriffe aus der subjectiven Logik, in welcher sie empirisch aufgenommen worden» (GW 12, 44). Somit entbehrt sie jeglicher Begründung, jeglichen Beweises. Die logischen Bestimmungen erhalten eine «wesentlich subjective Bedeutung; dadurch bleiben sie zugleich mit dem Objecte, das sie flohen, behaftet» (GW 21, 35). Aristoteles hat das ‹unendliche Verdienst›, die Formen des logischen Denkens beschrieben zu haben (GW 12, 28). Aber das ‹Weitergehen› zu einer modernen Logik verlange zum einen die Gültigkeitsprüfung der logischen Formen und zum anderen die Darstellung ihres systematischen Zusammenhangs. Die gravierendste Einseitigkeit der alten Logik liegt in der Heiligsprechung des Gesetzes der formalen Identität A = A, im Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs, einem Dogma der analytischen Philosophien der Logik bis heute.[132] Dagegen setzt Hegel den *Begriff*, der von ganz anderer Natur als die gewöhnliche logische Form ist (GW 12, 25 f.); der *Inhalt* hält Einzug in die denkend-logische Betrachtung. Der Gebrauch des Terminus Begriff erfolgt in einem ‹neuen Sinne, der unterschieden ist von dem, was gewöhnlich Begriff genannt wird› (GW 20, 49). Dieses neuartige Verständnis des Begriffs, des begreifenden Denkens, bildet das Signum von Hegels Logik als neuer Metaphysik,[133] das Herzstück seiner Philosophie überhaupt.

Der *eine Begriff als das Freie*, als die allgemeine Form des Denkens; der reine Begriff als die Einheit des Innersten der Gegenstände und des Innersten des subjektiven Denkens der Gegenstände; die Logik als Denken des Denkens, als Deduktion der ‹Natur› des Begriffs – darin liegt die Hauptpointe der tiefgreifenden Transformation von Logik und Metaphysik. Das

Bedürfnis, die Logik in einem anderen und tieferen Sinne zu erfassen, erwächst, Hegel zufolge, aus dem Interesse an substantiellen Sachverhalten wie Recht, Staat und Religion. Dem begreifenden Denken, dem Begriff, misst Hegel eine entscheidende umwälzende Kraft bei – wie Shakespeares wackerer Maulwurfgeist, der mit seinem innerlichen Fortarbeiten und Untergraben die Erdrinde schließlich aufstößt, die ihn von der Sonne scheidet. Der Geist dringt aus dem Inneren seines nächtlichen Kerkers hin zum Begriff. Ein seelenloses, morsch gewordenes Gebäude stürzt im Begreifen, in der Selbstbestimmung des Geistes zusammen. Durch das begreifende Denken als den ‹trefflichen Minierer› kann dem Gegebenen seine vermeintlich göttliche Macht bestritten und genommen werden; Staatsverfassungen und Religionen fielen diesem Denken zum Opfer. Autoritäre, diktatorische Ordnungen und Institutionen fürchten sich zu Recht und haben solche Denker diskriminiert, verbannt oder getötet; Sokrates, Bruno, Galilei, Spinoza brachten ihre Zeit aus den Fugen, denn die Gedankenbestimmungen sind das, was die Welt im Innersten zusammenhält. Die ‹ungeheuerste Wirksamkeit› des begreifenden Denkens speist sich aus der Forderung nach Rechtfertigung des Bestehenden, woraus ebenso die Notwendigkeit der Legitimation des Denkens selbst erwächst, die Untersuchung der ‹Natur› des Begriffs.

1. Die *Wissenschaft der Logik* – Der Grundstein des Hegelschen Systems und Grundlinien des Systems der Begriffsbestimmungen

In Anknüpfung an die späten Jenaer Systemgedanken geht es in Hegels monistischem Idealismus um die Darstellung der einen Idee als der ‹sich selbst gleichen Vernunft, welche um für sich zu sein, sich selbst sich gegenüberstellt, sich ein Anderes ist, aber in diesem Anderen sich selbst gleich ist›. Die Logik ist die Wissenschaft der Idee an und für sich, die neue Metaphysik; die Philosophie der Natur dagegen repräsentiert die Idee in ihrem Anderssein und die Philosophie des Geistes die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Den ersten Stein des Systemgebäudes bildet die Logik. In der Philosophie des

idealistischen Monismus der Freiheit geht es um die Selbsterzeugung als Selbstbestimmung der Idee, um das Denken der Freiheit als das A und O der Philosophie, um Philosophie als Wissenschaft der Vernunft und Wissenschaft der Freiheit.

Die Logik exponiert die Wissenschaft der reinen Idee, der Idee im Element des reinen Denkens, der höchsten Weise des Erkennens oder Wissens. In Fortführung des in Jena formulierten denkenden Selbstverhältnisses und im Rückgriff auf Aristoteles charakterisiert Hegel die Logik als Denken des Denkens, als *sich entfaltendes System von Denkbestimmungen*, die sich das Denken selbst gibt, als sich *selbst bestimmend*. Wie die *Phänomenologie* zeigt, sind Subjektivität und Objektivität, das konstruktionistische und das realistische Prinzip verschmolzen, das Innerste des Denkens der Bestimmungen der Gegenstände und das Innerste des subjektiven Denkens der Gegenstände. Das begreifende Denken ist der eigentliche Gegenstand, nicht äußere Dinge, sondern der Begriff der Dinge, der Begriff selbst, der die Grundlage der bestimmten Begriffe darstellt. Es geht nicht um die Kantische Bedingtheit des *einen* logischen Begriffs durch die Mannigfaltigkeit der Anschauung.[134] Unter Begriff verstehe Kant allerdings die Vorstellungen (GW 21, 74). Unbedingt sei aber die Trennung von Gedanke und Gegenstand als vollkommen aufgelöst zu betrachten. Die Befreiung vom Gegensatz des Bewusstseins impliziere, dass der reine Gedanke ebenso die Sache an sich selbst sei, wie die Sache der reine Gedanke sei (GW 21, 33). Es geht also weder um einen subjektiven Idealismus, in welchem der Inhalt des Wissens nur die Bestimmung eines durch das Ich gesetzten, innerhalb des Selbstbewusstseins eingeschlossenen Erzeugnisses hat, noch um einen Objektivismus (Realismus) des Gegebenen. Das Denken erzeugt sich und gibt sich selbst seinen Gegenstand, das Denken als Denkendes.[135] Diese nicht wieder kantianisch-dualistisch aufzuweichende Einheit, die Selbstreferenz des Denkens, öffnet die Tür zum Verständnis der neuen metaphysischen Logik.

Wenn Hegel vom *reinen* Denken, vom Reinvernünftigen der formellen Wissenschaft spricht, hat er die Logik als Wissenschaft der absoluten Form im Sinn, in der «farblosen, kalten Einfachheit ihrer reinen Bestimmungen» (GW 21, 42). Bei der Strenge der

logischen Sphäre bewegen wir uns auf der Palette des Grau-in-Grau-Malens, nicht in der heiter-bunten Welt. Heine sieht Hegel als den Wegbereiter zum ‹Nordpol des Denkens, wo das Gehirn in abstraktem Eis gefriert›. Nietzsche beschreibt das Logische als ‹das Duftlose, Farblose, Seelenlose›, ein Denken ‹gleichsam aus Eis›, welches ‹kaltes, stechendes Licht› ausgieße. Die an ‹der Strickleiter der Logik erkletterte Wahrheit› gleiche der ‹starren Todesruhe des kältesten, nichts sagenden Begriffs, des Seins›. [136] Hegel spricht vom ‹toten, kalten Buchstaben› (GW 14/1, 11) und spielt auf Schiller an: Die Wissenschaft der Bildung des reinen Gedankens wandle im ‹Schattenreich der Idee› (GW 21, 42), in der von aller sinnlichen Konkretion, von aller Vorstellungs- und Bilderwelt befreiten Begriffssphäre. Den Weg hierher hatte die *Phänomenologie* geebnet und das begreifende Denken als Aufhebung des Metaphorisch-Vorstellenden verstanden. Das Greifen eines Apfels beschreibt man nicht mehr als ‹Begreifen› des Apfels, das Sinnlich-Bildliche ist überschritten, die Metapher tot, «aufgehoben». Schiller konfrontierte das Ideal mit dem Leben, die Realität mit der Kunst, der ‹Schönheit stillem Schattenlande›. In diesem Schattenreich sind die Gestalten des unmittelbaren Daseins abgestorben, sie wurden von den Strukturen der natürlichen Existenz abgeschieden, von der Abhängigkeit äußerer Einflüsse, von allen Verkehrungen und Verzerrungen des Endlichen losgelöst. Der logische Weg vollzieht sich als zeitlose Entwicklung, nur im ‹reinen› Raum und nur in ‹reiner› Zeit als dem bloß logischen Neben- und Nacheinander, in Form eines ‹reinen, von außen nichts hereinnehmenden Gangs› (GW 21, 38), «[i]n den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich seyenden Denkens» (GW 21, 12 f.), in der «Stille der nur denkenden Erkenntniß» (GW 21, 20). Im begreifenden Denken artikuliert sich die allgemeine Form des Denkens, der Begriff. Hegels Logik kann so als *Wissenschaft des Begriffs* gelesen werden, die auch die Grenze des Begriffs als solchem und den Übergang zur Idee bestimmt. Die Fokussierung auf die logische Form des Begriffs schließt Anschauen, Wahrnehmen, Fühlen, Vorstellen, die defizienten Gestalten des Bewusstseins aus; es geht um das reine begreifende Denken. [137]

Inhalt und Bestimmung des *einen* Begriffs – dieser Singular wird oft ignoriert – können «allein durch die *immanente Deduction* bewährt werden, welche seine Genesis [des Begriffs] enthält» (GW 12, 16). Diese Logik buchstabiert die notwendige Entwicklung des Begriffs aus, die Selbstkonstitution, die Selbstbestimmung des *einen* Begriffs. Wissen bzw. Wissenschaft als höchste Form der Erkenntnis verlangt das Erkennen durch den Begriff, die Transformation aller substantiellen *Vorstellungen* in den *begreifenden Gedanken*.[138] Der Verstand fasst Begriffe aus seiner beschränkten Perspektive als Verstandesbestimmungen des bloß Gemeinschaftlichen, als allgemeine Vorstellungen, wie etwa Blau oder Rot als nur sinnliche Vorstellungen einer Farbe, auf.[139] Bei Pflanze, Tier oder Haus kommt ausschließlich die abstrakte Allgemeinheit als das Gemeinsame in den Blick, nur die Subsumtion einer Verstandeseinzelheit unter die Verstandesallgemeinheit, was sich in der logisch defizitären Rede vom ‹Fallen eines Sachverhalts unter einen Begriff› zeigt. Hegel geht es um die Einheit der Momente des Begriffs, die Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, um den konkreten Begriff im Sinne von *concretum*, dem Zusammengewachsenen der Momente. Mit dem Begriff haben wir das *Konkrete schlechthin*, alles andere Konkrete ist «äußerlich zusammengehaltene Mannichfaltigkeit» (GW 20, 181).

Der Standpunkt des Begriffs macht den eigentlichen Standpunkt des absoluten Idealismus aus, im Unterschied zu Verstandespositionen und zur formalen Logik. Hegels Logik entfaltet das System der Begriffe in der Weise eines sich entwickelnden Ganzen der Bestimmungen des Begriffs, des einen Begriffs als Grundlage seiner ihm immanenten reinen Bestimmungen, den Logos, die Vernunft als das eine Substantielle in allem. Hegel spricht von der für sich seienden Macht des Ganzen, wobei jedes Moment das Ganze ist – der Begriff. Er ist das, was die Welt im Innersten ausmacht, ihr ‹Lebenspuls›, ihr ‹Nervenzentrum›. Philosophie besteht darin, die Vorstellungen in den Begriff zu verwandeln, in einen solchen Begriff zu übersetzen, dessen Grundbestimmungen in der *Wissenschaft der Logik* konstituiert sind.

2. Methode und Grundmuster der Hegelschen Logik

Der Begriff ist ‹von ganz anderer Natur als die gewöhnliche logische Form› (GW 12, 25). Dem Inhalte nach betrachtet die Logik die Bestimmungen des Denkens an und für sich, die Begriffe als *konkrete* reine Gedanken in logisch-stringenter Stufenfolge. Form und Inhalt sind identisch, das Formelle hat an ihm selbst einen Inhalt, welcher seiner Form gemäß ist. Mit dem Begriff wird keine formale, leere Identität gefasst; in seiner Selbstbestimmung entfaltet er den ganzen Reichtum an Bestimmungen als seinen Inhalt. Die Methode der Logik kann nicht aus anderen, scheinbar ‹exakten› Wissenschaften geborgt werden wie Mathematik, Geometrie oder formaler Logik;[140] dabei werde der ‹Gang der begrifflosen Quantität› unzulässig zum ‹Gang des Begriffs› deklariert. Exposition und Legitimation der Methode fallen in die Abhandlung der Logik selbst, sind kein Ergebnis äußerlicher, vorheriger und mitzubringender Reflexion. Die Methode «nimmt das Bestimmte aus ihrem Gegenstande selbst, da sie selbst dessen immanentes Princip und Seele ist» (GW 12, 241). Sie beinhaltet die Bestimmungen des Begriffs selbst und deren Beziehungen, in der inneren Selbstbewegung betrachtet. Inhalt und Gegenstand der Methode sind nicht prinzipiell unterschieden; es geht um den Gang der Sache selbst. Durch die stringente Ableitung der Begriffsbestimmungen als immanente Fortbestimmung wird das logisch-schlüssige Ganze begründet. Im dynamischen Selbstbestimmen des Begriffs fallen deduktiver Fortgang und rückbindende Rechtfertigung ineinander, ‹vorwärtsgehende Weiterbestimmung des Anfangs› und ‹rückwärtsgehende Begründung des Anfangs› (GW 12, 251).

Das Logische hat drei Seiten; jeder Begriff umschließt diese drei Momente: erstens das Abstrakt-Verständige, zweitens das Negativ-Vernünftige oder Dialektisch-Skeptische und drittens das Positiv-Vernünftige oder Spekulative. Hierbei wäre anzumerken, dass das zweite Moment zwar das bewegende Prinzip darstellt, wodurch immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit dem Inhalt der Wissenschaft zukommen, aber zugleich macht es nur eine Seite von Hegels Methode aus. Quer dazu steht das dritte Moment, die Aufhebung des Dialektisch-Skeptischen (GW 20,

120). Paragraph 82 der *Enzyklopädie* enthält einen Hinweis auf die Folgen, die sich einstellen, wenn das dritte Moment weggelassen werde, der sich wie eine Voraussicht auf die desaströse Entwicklung der Logik seit Hegel liest. Die maßgebliche Stelle zum Spekulativen lautet:

> Das *Speculative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist. 1) Die Dialektik hat ein *positives* Resultat, weil sie einen *bestimmten Inhalt* hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das *leere, abstracte Nichts*, sondern die Negation von *gewissen Bestimmungen* ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil diß nicht ein *unmittelbares Nichts*, sondern ein Resultat ist. 2) Diß Vernünftige ist daher, ob wohl ein gedachtes auch abstractes, zugleich ein *Concretes*, weil es nicht *einfache, formelle* Einheit, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit bloßen Abstractionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit concreten Gedanken. 3) In der speculativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwa Unendliches gelten. (GW 20, 120)

Hegel verwendet *spekulativ* synonym mit *positiv-vernünftig*. Der Begriff hat «in dem Momente seiner Negativität oder des absoluten Bestimmens die unterschiedenen Bestimmungen; der Inhalt ist überhaupt nichts anderes als solche Bestimmungen der absoluten Form» (GW 12, 25). Darin wird das Dynamische der Selbstbestimmung des Begriffs angesprochen – die sich auf sich beziehende Negativität, die bestimmte Negation als weiterer Fundamentalgedanke der Logik des Begriffs. Sie fungiert als treibende Kraft des Fortgangs, der dynamisch sich entfaltenden Schlüsselstruktur. Das Systematische der Logik wird durch die bestimmte Negation konstituiert. Die Kategorien, die Begriffsbestimmungen ergeben sich nicht im Hinblick auf ihre Anwendung, auf ihre Applikationsmöglichkeit.[141] Hegel verweist in der *Logik* auf eine Stelle aus der *Phänomenologie*, in der auf das signifikante Moment der Methode verwiesen wird:

«Das Einzige, *um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen*, und um dessen ganz *einfache* Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, – ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines *besondern* Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern *die Negation der bestimmten Sache*, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist» (GW 21, 38).

Das ‹Diamantene› des Begriffs, seine Wahrheit, die nicht revidierbar ist, nicht in die Zeit fällt, besteht in dieser doppelten, sich auf sich beziehenden Negativität. Das Prinzip des absolut Negativen hatte schon der ‹gebildete späte Skeptizismus› auf alle wissenschaftlichen Begriffe ausgedehnt, war jedoch beim bloß negativen Resultat stehengeblieben, nicht zur Aufhebung des Widerspruchs und somit nicht zur Logik des Begriffs, zum Positiv-Vernünftigen vorgedrungen. Mit einem Rekurs auf Sextus Empiricus erinnert Hegel an die eigenen Pyrrhonismusstudien, deren Ernte in der *Logik* eingefahren werden kann. Die Natur des begreifenden Denkens findet sich «allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jedes […] sich an ihm zeigt, sein Gegentheil an ihm selbst zu haben, und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich bewegende Einheit, das Zusammenfassen beyder Gedanken, ihre Unendlichkeit, – die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche» (GW 21, 139). Beide Seiten sind in ihrem Unterschied als gegenseitige Negationen nur Momente, Aufgehobene, Ideelle. In der Grundstruktur der absoluten Negativität wird der Gedanke der Beziehung zu anderem, zum Gegenteil ihrer selbst, in den Gedanken der Selbstbeziehung integriert, wobei dieses Andere selbst eine doppelte Negation ist.

Grundsätzlich steckt in der Unbestimmtheit das Absehen von jeglicher Bestimmtheit und zwar als einer bloß unmittelbaren Identität. Als einfache Gleichheit mit sich selbst muss sie jedoch als ihr Gegenteil angesehen werden, als Bestimmtheit. Diese wiederum ist ebenso unmittelbar bestimmt im Ausschließen von allem anderen. So sind beide Momente zugleich in ihrer

Abstraktion und ihrer Einheit aufzufassen. Im Begriff repräsentieren das wahrhaft Unvermittelte, Unmittelbare, Unbestimmte wie auch das Vermittelte, Bestimmte jeweils die Einheit beider; der Begriff besteht «weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung» (GW 20, 115). Unbestimmtheit und Bestimmtheit, Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, Indifferenz und Differenz sind im Begriff in ‹unzertrennlicher Verbindung›. In ihm springt wie von vornherein und beständig diese Beziehung der Negativität zu sich hervor, die Einheit des Entgegengesetzten, die absolute Negativität.

> Diß ist nun selbst der vorhin bezeichnete Standpunkt, nach welchem ein allgemeines Erstes *an und für sich betrachtet*, sich als das Andre seiner selbst zeigt. Ganz allgemein aufgefaßt, kann diese Bestimmung so genommen werden, daß hierin das zuerst *Unmittelbare* hiemit als *Vermitteltes*, *bezogen* auf ein andres, oder daß das Allgemeine als ein Besonderes gesetzt ist. Das *zweyte*, das hiedurch entstanden, ist somit das *Negative* des Ersten; und indem wir auf den weitern Verlauf zum Voraus Bedacht nehmen, das *erste Negative*. Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Andern *untergegangen*, aber das Andere ist wesentlich nicht das *leere Negative*, das *Nichts*, das als das gewöhnliche Resultat der Dialektik genommen wird, sondern es ist das *Andere des Ersten*, das *Negative* des *Unmittelbaren*; also ist es bestimmt als das *Vermittelte*, – *enthält* überhaupt die *Bestimmung des Ersten* in sich. Das Erste ist somit wesentlich auch im Andern *aufbewahrt* und *erhalten*. – Das Positive in *seinem* Negativen, den Inhalt der Voraussetzung im Resultate festzuhalten, diß ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen (GW 12, 244 f.).

3. Sein – Wesen – Begriff: Eine Skizze der drei Stadien im Selbstbestimmen des Begriffs

Das System der reinen Denkbestimmungen gliedert sich entsprechend der logischen Trinität des Begriffs in Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit: erstens Logik des Seins, abstrakte Allgemeinheit, der Begriff zunächst als vermeintlich rein unmittelbarer; zweitens die Logik des Wesens, der vermittelte

Begriff, das Für-sich-Sein des Begriffs, die sich setzende, noch unvollkommene Verknüpfung von Unmittelbarkeit und Vermittlung; drittens die Logik des Begriffs und des Übergangs zur Idee, der Begriff an und für sich als die Wahrheit des Seins und des Wesens. Die *Seins-* und *Wesenslogik* beschreibt Hegel auch als objektive Logik, welche an die Stelle der vormaligen Metaphysik tritt, als Aufhebung derselben, der traditionellen Ontologie und der übrigen Bereiche der überkommenen Metaphysik. Deren Gedankenformen werden bewahrt, umgeformt und weiterbestimmt. Im dritten Teil, der *Subjektiven Logik*, wird die eigentliche Logik des Begriffs behandelt. In der Deduktion des Begriffs gehen die Bestimmungen des Seins und des Wesens in den Begriff als in ihren Grund zurück, zugleich wird der Begriff aus Sein und Wesen als seinem Grund entfaltet. Der Begriff stellt die Aufhebung seiner Voraussetzung, Sein und Wesen, dar, zugleich ist er es, der sich setzend diese Voraussetzung macht. Von vornherein und durch alle Stufen geht es um den *einen* Begriff und seine Selbstbestimmung. Hinsichtlich des speziellen Problems des Anfangs der Ableitung wird hier nur vorausgeschickt, dass es auch bei diesem Anfang um kein Begriffloses, sondern um den Begriff geht, nämlich um seine ‹ärmste› Bestimmung und ‹dürftigste› Abstraktion, um «das Wenigste […], was im Begriffe aufgezeigt werden kann» (GW 20, 175), um seine extreme Unterbestimmtheit.

Sein und Wesen tragen beide ihren Gegensatz an ihnen selbst, terminologisch umrissen als Entgegenstehen und Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung, von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, Allgemeinheit und Besonderheit, An-sich-Sein und Für-sich-Sein. Dabei scheint in der Sphäre des Seins das Unmittelbare das Dominante, in der Sphäre des Wesens die Vermittlung. Sein und Wesen werden im Begriff aufgehoben. ‹An› ihm als ihrer Einheit sind sie in ihrem Unterschied als gegenseitige Negationen dessen Momente: Der Begriff in seinem Status als doppelte Negation ist die ‹Wahrheit des Seins und des Wesens, das durch und mit sich selbst Vermittelte, und hiermit ist er zugleich als das wahrhaft Unmittelbare›. Das logische Denken vollzieht sich weder einseitig in Unmittelbarkeit noch einseitig in Vermittlung. Auch wenn beide Momente als

unterschieden erscheinen, so sind sie von vornherein in «*unzertrennlicher* Verbindung» (GW 20, 52), denn in der Logik ist es um den Begriff zu tun; alle logischen Bestimmungen weisen diese Einheit auf. Es gibt ‹nichts, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so dass sich beide Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar darstellen› (GW 21, 54). Dies transparent zu machen, obliegt dem theoretisch anspruchsvollsten Teil der Logik, der *Lehre vom Wesen*, nämlich der «Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung» (GW 20, 107), der Einheit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, von Indifferenz und Differenz, von An-sich und Für-sich. Allerdings verknüpfen sich das Unmittelbare und das Vermittelte in der Sphäre des Wesens noch unvollkommen; erst in der Sphäre des Begriffs wird die Einheit als sich auf sich beziehende Negativität vollständig konstituiert.

Die Exklusion von entweder Unmittelbarkeit oder Vermittlung sowie die Verbindungen mit ‹auch›, Unmittelbarkeit und auch Vermittlung, Unbestimmtheit und auch Bestimmtheit, gehören dem metaphysischen Verstand an. Abstraktes Verstandesdenken der traditionellen Metaphysik und des Empirismus sowie die Philosophien des unmittelbaren Wissens sind ein und derselbe Dualismus – bloß Unmittelbares oder bloß Vermitteltes, Nichtrelativität und Relativität. Der Begriff als das Spekulative enthält in sich die Gegensätze wie den zwischen Subjektivität und Objektivität als ideelle Momente. Im Topos vom Denken des Denkens müssen beide ihrer internen Struktur nach identisch genommen werden, nicht hier das zusehende subjektive Denken als Bewusstsein und dort das schlechthin Objektiv-Vernünftige – das wäre ein Rückfall in das Paradigma des Bewusstseins, ein inakzeptabler neuer Realismus oder Konstruktivismus. Das subjektive Denken als Bewusstsein, das reine Denken in allen seinen Formationen hat bereits die Wahrheit aller Weisen des Bewusstseins, die Struktur des Begriffs, der sich in seiner Selbstbestimmung fortbestimmt und den Weg von der minimalistischen Bestimmtheit zur vollständigen logischen Bestimmtheit durchläuft.

In der logischen Entfaltung des Begriffs verknüpfen sich die

beiden Stufengänge der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, von Indifferenz und Differenz in ihren verschiedenen Bestimmungen, worin sich die doppelte Negation, die sich auf sich beziehende Negativität manifestiert. Den Aufstieg der Unmittelbarkeit skizziert Hegel in der Sphäre des Seins mit den Termini Sein (der ersten Unmittelbarkeit), Dasein und An-sich-Sein, in der Sphäre des Wesens mit Existenz, Wirklichkeit und Substantialität und in der Sphäre des Begriffs mit abstrakter Allgemeinheit und Objektivität; in der letzteren Unmittelbarkeit bestimmt sich der Begriff «durch Aufhebung seiner Abstraction und Vermittlung» (GW 12, 130). Der komplementäre Fortgang des Mittelbaren kann anhand der Hauptstationen umrissen werden: das Nichts, das Andere und das Für-sich-Sein in der Sphäre des Seins, der Unterschied und Widerspruch, die Erscheinung, das wesentliche Verhältnis in der Sphäre des Wesens, dann die abstrakte Besonderheit und die Subjektivität in der Sphäre des Begriffs. Im Vollzug des Denkens einer Seite, einer Reihe des Fortbestimmens, tritt logisch schlüssig jeweils die andere, entgegengesetzte Seite hervor, beispielsweise am Sein das Nichts oder am disjunktiven Schluss die Objektivität.

Die allererste dieser Einheiten, die von Sein und Nichts im Werden, liegt als ‹erste Wahrheit› der gesamten logischen Bahn des Begriffs zugrunde. Wie das Werden als diese Einheit sind ‹alle logischen Bestimmungen, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beispiele, Formationen dieser Einheit›. Hegel betont, dass für Sein und Nichts dasselbe gelte, was über die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung gesagt wurde: Es gibt im Sinne des Begrifflichen nichts, was nicht beides, Sein und Nichts, Unmittelbarkeit und Vermittlung enthielte (GW 21, 71 f.). Damit stellt sich die Frage nach der Legitimation des Anfangs der Ableitung, der Deduktion, der Logik.

4. Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?

Mit der so betitelten Passage und der *Einleitung* der *Logik* schließt Hegel an seine Jenaer Überlegungen an und bringt diese in eine argumentativ abgerundete Form. Nun erst erschließt sich, was

Hegel mit dem paradoxen Diktum einer dritten Philosophie, die *weder Dogmatismus noch Skeptizismus, sondern beides* zugleich ist, intendiert. Wenn der Anfang ein bestimmter, vermittelter wäre, schlösse er sich als Anfang aus, denn er müsste etwas ihn Begründendes annehmen und geriete so in den unabschließbaren Regress der Relativität. Wenn der Anfang Unbestimmtes, Unbegründetes, Unmittelbares wäre, entkäme er nicht dem dogmatischen puren Behaupten. Zu Beginn der *Logik* wendet sich Hegel unter Rückgriff auf die Jenaer Argumente gegen ein willkürliches Postulieren des Anfangs, ‹geschossen aus der Pistole innerer Offenbarung, des Glaubens, der intellektuellen Anschauung› (GW 21, 53), gegen Jacobi und Schelling, welche die Position der Nicht-Rechtfertigung einnehmen und damit den Anspruch auf Wissen preisgeben. Demgegenüber wird das Verdienst Fichtes, des «consequenter durchgeführte[n] transcendentale[n] Idealismus», gewürdigt, «die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen» (GW 21, 31). Die *Einleitung* stellt den Tatbestand des überwundenen Gegensatzes des Bewusstseins mehrfach heraus. Das Anfangen mit dem reinen Wissen, dem reinen Begriff ist kein bittweise Angenommenes oder bloß Versichertes, sondern erhält die Rechtfertigung, den Beweis durch die Notwendigkeit seines Hervorgehens, wie in der *Phänomenologie* gezeigt. Auch die zweite Auflage der *Logik* von 1831 bestätigt, dass die Jenaer Abhandlung die Deduktion des Begriffs der reinen Wissenschaft, des Anfangs der Philosophie überhaupt, damit der *Logik* liefert. Auf diese ‹Leiter› könne aber insofern verzichtet werden, sofern man sich unmittelbar zum reinen Denken entschließe.

Der logische Anfang scheint so von zwei Seiten bewältigt werden zu können, auf vermittelte und auf unmittelbare Weise. Aber auch in der Frage des Anfangs kann nicht gegen die Grundprinzipien der Methode, die interne Struktur des Begriffs – die selbstbezügliche Negativität – verstoßen werden. Es kann weder mit bloßer Unmittelbarkeit noch mit bloßer Vermittlung eröffnet werden. Auch wenn beide Momente als unterschieden *erscheinen*, sind sie in unzertrennlicher Verbindung. Hegel eröffnet zwei ‹Perspektiven› des einen Anfangs, zwei logische Wege als zwei Momente in ihrer jeweiligen Einseitigkeit, die

eben zugleich die Aufhebung ihrer selbst enthalten, die Negativität in sich haben und darin die Identität, die Ein-heit von Unmittelbarkeit und Vermittlung belegen.

In der Variation A, der Perspektive der Vermittlung, erfolgt der Anfang durch den in der *Phänomenologie* geführten Beweis des Standpunktes des reinen Wissens, des *begreifenden* Denkens. Alle Anfänge etwa durch Meinen, Empfinden, Glauben, Vorstellen etc. sind ausgeschlossen. Insofern handelt es sich um eine Voraussetzung der *Logik* in Form der Legitimation des Anfangs mittels der Negation des Bewusstseinsparadigmas, mittels der ‹skeptizistischen› Seite, als Aufhebung der Relativität, der Vermittlung, im reinen, begreifenden Denken. Damit kehrt sich das ‹Resultat› direkt in den ‹Anfang›, das Beenden in das Beginnen um. Die Konsequenz des Weges der Vermittlung ist die Aufhebung der Vermittlung, das reine begreifende Wissen als einfache Unmittelbarkeit, ohne jede *weitere* Bestimmung. Die Vermittlung beinhaltet die Aufhebung ihrer selbst im rein Unmittelbaren.

In der Variation B, dem Start mit der Unmittelbarkeit, soll der Anfang unmittelbar vollzogen werden, mittels *des Entschlusses, rein denken zu wollen*, das Denken als solches zu denken. Dieses Ent-schließen bedeutet ‹Er-öffnen›, impliziert unmittelbares Setzen, das *Ist* des beginnenden Denkens. Vor dem Entschluss kann von einem ‹Bestehen› nicht die Rede sein. Hegel verwendet die kryptische Formel: ‹der Anfang ist der Anfang› (GW 21, 62). Mit diesem *Ist* wird das reine Sein als das erste Unmittelbare gesetzt, ausgesprochen. Hierbei wird nichts vorausgesetzt, keine Vermittlung in Anspruch genommen. Jedoch erweist sich das reine Ist, das reine Sein, das Absolut-Unmittelbare als ein von vornherein ebenso Vermitteltes. Durch den notwendigen Fortgang der Deduktion verliert der Anfang, was er in dieser ersten Bestimmtheit darzustellen scheint, nämlich ein Unbestimmtes und Abstraktes überhaupt zu sein. Auch das reine Wissen ist negative Bestimmung, hat die Bestimmtheit der Unbestimmtheit, hat die Negativität an ihm selbst – *negatio est determinatio*.

Beide Wege führen nach Rom, zum reinen Sein als einer Bestimmung, die im Wissen zuerst hervortreten muss, dem

Unmittelbaren, Einfachen, das noch nicht fortbestimmt, nur Anfangen ist. An diesem Punkt erklärt Hegel die Darlegung argumentativ für abgeschlossen; das Weitere diene nur der Erläuterung und Illustration. Die Legitimation des Anfangs verbindet die einseitige Mittelbarkeit mit der einseitigen Unmittelbarkeit, die ‹Voraussetzung› mit der ‹Voraussetzungslosigkeit›. Streng genommen beginnt die *Logik* mit dem reinen begreifenden Denken und dem damit gesetzten *reinen Ist dieses Denkens*. Die *Logik* handelt durchgängig vom rein sich selbst begreifenden Denken, nichts anderem; sie beginnt mit diesem Denken *als Sein*. In metaphorischer Annäherung: Der zum Schachspielen sich Ent-schließende manifestiert diesen Entschluss durch den den Regeln des Spiels gemäßen *eröffnenden Zug*, dem jedoch das (Schach-)Denken als Vorausgesetztes inhärent ist, das den Regeln des Spiels gemäß sein muss.

Mit dem Sein, dem reinen Sein artikuliert sich das Minimum der Bestimmung des Begriffs, das ‹erste› Sein, die Unmittelbarkeit, das An-sich als Unbestimmtheit, als Gleichheit mit sich bestimmt, ohne jede weitere Bestimmung. Auf dieses Minimale insistiert Hegel mit dem Gebrauch von Superlativen: Sein ist ‹die allerärmste, die abstrakteste Bestimmung›, für den Gedanken kann es dem Gehalte nach ‹nichts Geringeres› geben als reines Sein. Es ist das Wenigste, was im Begriff aufgezeigt werden kann, die allerdürftigste, abstrakteste, schlechthin anfängliche ‹Definition› (GW 20, 92, 175, 122 f.), das scheinbare Paradoxon der Unbestimmtheit als Bestimmtheit oder der Bestimmtheit der Unbestimmtheit. Der Anfang als Anfang muss in radikaler Einfachheit mit *Sein* bezeichnet werden – «arm an sich […] das Allgemeine ist unmittelbar selbst diß Unmittelbare» (GW 12, 240). Auch das Bewusstsein in der *Phänomenologie* begann mit der unmittelbarsten, ärmsten, abstraktesten Gestalt, deren Armut ihr einziger Reichtum und selbst ein Verschwinden war, mit dem sinnlichen Bewusstsein des Ist und dem Meinen. Der logische Anfang kann als erste Einheit des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen beschrieben werden, worin diese Momente noch nicht als Entfaltete unterschieden, aber doch schon im Spiele sind – Gleichheit oder Indifferenz als abstrakteste Allgemeinheit, der abstrakte Unterschied als das

unbestimmt Besondere, Singularität als pure Einzelheit.[142] Das Minimale verlangt den ihm entsprechenden sprachlichen Ausdruck, keinen Satz, keine Proposition und auch kein Urteil, sondern nur das pure Wort *Sein*, eine Exklamatio, die Verwandlung eines Satzes in einen Ausruf, ein isoliertes Wort, die minimalistische sprachliche Vor-form für den Begriff. Der Anfang kommt so als das an ihm selbst Mangelhafte, das schlechthin Defizitäre zur Sprache, das einfache Anfangen «*gesetzt* als mit einer *Negation* behaftet» (GW 12, 240), reine Negativität, Nichts (Nichtsein). Solch *erstes* Weitergehen als *zweiter* Schritt, solch Fortgehen bleibt noch unmittelbar. Insofern das Sein unmittelbar gesetzt ist, «bricht das *Nichts* an ihm nur unmittelbar hervor» (GW 21, 86).

Der Superlativ vermag jedoch der Bestimmtheit, der Vermittlung nicht zu entkommen, die Relation ist ihm immanent. Das logisch Zweite[143], der ‹Zwei-fel als zweiter Fall›, erweist sich als ein ursprünglich am Ersten ‹Haftendes›. Das abstrakt Allgemeine, seine Unmittelbarkeit, ist als Abstraktes «schon *gesetzt* als mit einer *Negation* behaftet»; dies «ist selbst die *Bestimmtheit*», wegen welcher der Anfang mangelhaft ist (GW 12, 240). Das Nichts bleibt ebenfalls die pure Gleichheit mit sich selbst. Die exklamatorische sprachliche Fassung könnte «Sein-Nichts» («Sein-Nichtsein») lauten, zwei gegensätzliche Worte in einem, ein Oxymoron, das selbst ein solches bezeichnet (scharfsinnig-dumm), etwas ‹unsagbar Sagbares› (Goethe). Sein und Nichts sind dasselbe, absolut identisch, das Minimale der Einheit (Identität), jedoch besteht der ‹abstrakte Unterschied› zwischen dem ersten Wort oder ersten Fall Sein und dem zweiten Wort oder zweiten Fall Nichts. Damit wird die Minimalform von Unterscheidung (Urform der Nichtidentität, Differenz) und Widerspruch (Kontradiktion) artikuliert, das logisch Erste und das logisch Zweite, mehr nicht. Jedes hat die Negation an ihm selbst und ‹verschwindet› unmittelbar in sein Gegenteil. Das ist die erste abstrakt gefasste, minimale Bewegung als anfängliche logische Bewegung – von Hegel das abstrakte Werden genannt. Der Anfang enthält die Einheit von Sein und Nichts im Werden und seinem Negativ, das Dasein, worin Sein und Nichts erst ihr Bestehen als Moment haben. Dies bezeichnet Hegel als ‹erste

Wahrheit›, die allem Weiteren ein für alle Mal zugrunde liegt.[144] Qua reflexive Negativität sind Sein und Nichts Vorformen des Anderen ihrer selbst, deren radikal unterbestimmte logische Formation. Die sich auf sich beziehende Negativität erweist sich als die Grundverfassung, als die Keimzelle des Begriffs, als der ‹freie› Begriff an sich.

In den Abschnitten unter der Überschrift *Zusatz im Blick auf Formationen der Philosophie* wird das in logischer, nicht in zeitlicher Abfolge illustriert: Das erste Beispiel ist Parmenides' Sein, das zweite das Nichts des Buddhismus und das dritte Heraklit, der die einfachen und einseitigen Abstraktionen von Sein und Nichts in einem Höheren, im Werden, in minimaler, abstraktester Form aufhebt: Alles ist Werden (*panta rhei*).[145] Sein und Nichts seien in der radikalen, extremen Abstraktheit zu nehmen, als abstrakte ‹Gedankendinge›, nicht als etwas näher Bestimmtes. Die Annahme eines weiter bestimmten Seins oder bestimmten Nichts sei unsinnig; sie sähe dasselbe darin, ob ein bestimmtes Haus sei oder nicht sei, ob 100 Taler mein Vermögen seien oder nicht.

Mit dieser ‹ersten› Einheit der Entgegengesetzten wird der Grundstein für den Begriff gelegt, das Fundament für die immanente Bewegung der weiteren Denkbestimmungen für die folgenden Formationen dieser Einheit als einen ‹sich selbst konstruierenden Weg›. «Im Fortgang der *Wissenschaft der Logik* wird sich das theoretische Verständnis ihres Anfangs sukzessive erweitern. Am Anfang selbst wissen wir nur sehr oberflächlich was wir tun, wir verstehen nur soviel wie nötig ist, um anzufangen (und dann geregelt fortzuschreiten).»[146] Die folgende Ausarbeitung der neuen Logik des Begriffs muss, speziell in den Übergängen, logische Stringenz aufweisen. Für dieses biographische Projekt liegt der Fokus allerdings auf dem knappen Umreißen von Grundlinien, Meilensteinen und Brückenschlägen.

5. Erster Teil: Die Lehre vom Sein

Die Lehre vom Sein, das erste Buch der *Logik*, umfasst das Fortschreiten vom Anfang in Form von drei Hauptschritten:

Qualität (Bestimmtheit), *Quantität (Größe)* und *Maß*.[147] Die untrennbar zusammenhängenden Bestimmungen erscheinen in der Darstellung in einem logischen Nacheinander (GW 21, 380). Ein zentrales Lehrstück beschäftigt sich mit einer Grundfrage der traditionellen Ontologie und Metaphysik, dem Verhältnis von Unendlichem und Endlichem. Die abstrakte Formel von der Einheit des Endlichen und Unendlichen sieht Hegel als unzulänglich an, als bewegungslose Sichselbstgleichheit mit zwei unbewegten Seiten als Seienden. Das wahrhaft Unendliche wird in aufsteigenden Bestimmungsstufen innerhalb der Lehre vom Sein konturiert: Zuerst wird das Werden, welches abstraktes Sein und Nichts zu seinen Momenten hat, bestimmt, dann die Veränderung mit Etwas und Anderem als ihren Bestimmtheiten und schließlich das wahrhaft Unendliche, mit dem Unendlichen und Endlichen als dessen Seiten. Die logischen Unzulänglichkeiten der bisherigen Positionen charakterisiert Hegel mit einem für sein Denken grundlegenden Argument, das aus der Rüstkammer des Skeptizismus stammt: dem Verweis auf den Progress (oder Regress) ins Unendliche, der schlechten Unendlichkeit (GW 21, 137 ff.). Letztere sei Ausdruck eines unauflösbaren Widerspruchs, in dem diese Unauflösbarkeit als Auflösung, als theoretischer Gewinn ausgegeben wird. Das Bild einer Asymptote in nicht endender Annäherung an eine Linie führt zu der logisch desaströsen Rede von der unendlichen Approximation. Die zwei Gedanken, zum einen der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, zum anderen die Einheit beider, können nicht zusammengebracht werden; sie *sollen* es zwar, aber sie wechseln sich nur permanent ab und verharren in der Kontradiktion.

In diesem Kontext werden erste wichtige Bestimmungen für die Kategorie des Widerspruchs und dessen Aufhebung in der Sphäre des Wesens festgehalten. Insofern Endliches und Unendliches als Bewegung, als ein durch ihre Negation sich vollziehendes Zurückkehren zu sich verstanden werden, sind sie nicht mehr nur unmittelbar, sondern vermittelt, in der Negation beider, der Negation der Negation. Als Resultat steht eine Affirmation, die wahre Unendlichkeit, die terminologisch als Idealität gefasst wird. Sie repräsentiert eine Vorform des

aufgelösten und versöhnten Widerspruchs, dessen Aufhebung. Jede Seite hat so ihr Gegenteil an sich selbst und geht mit diesem zusammen in einer sich bewegenden Einheit, im wahrhaft unendlichen Selbstverhältnis (GW 21, 139). Hegels Argumentation gegen die Verwendung mathematischer, geometrischer und anderer Bilder und Symbole – Zahlen, Potenzen, das mathematisch Unendliche – für die Beschreibung einer unendliche Annäherung und das exkludierte Erreichen des Ziels – Asymptote, das Jüngste Gericht, *ad calendas greacas, till pigs fly,* Warten auf Godot – richtet sich nicht per se gegen Bilder, aber gegen die Ersetzung der Begriffsbestimmungen durch Bilder und Symbole. Die Logik bedarf solcher Figuren aus der sinnlichen Welt oder vorstellenden Einbildungskraft nicht für ihr eigentliches Geschäft, das Herausarbeiten des Begriffs. Der Gebrauch der Metaphorik ist «nichts, als ein bequemes Mittel, es zu ersparen, die Begriffsbestimmungen zu fassen, anzugeben und zu rechtfertigen» (GW 21, 322).

Ein bedeutungsvoller und komplizierter Übergang verbindet die Sphäre des Seins mit der des Wesens. Die absolute Indifferenz, die letzte Bestimmung des Seins, ehe es Wesen wird, markiert die Kontraposition des unmittelbaren und vermittelten Seins.[148] Das Sein ist abstrakte, unmittelbare Gleichgültigkeit, aber eine Gleichgültigkeit, die sich durch die Negation aller Bestimmtheiten des Seins zur einfachen Einheit vermittelt hat. Somit scheint der allseitige Widerspruch das letzte Wort zu sein, das Stoppschild für den logischen Weg, sein vermeintliches Scheitern. Jedoch deutet schon das Wort Gleichgültigkeit die Strategie Hegels an, dem Skeptischen Paroli zu bieten: Die Gleichgültigkeit richtet sich gegen die Gleichgültigkeit. Die absolute Indifferenz erfülle nicht das Kriterium, dass «die eigene Bestimmung der Unterschiede jener Einheit sey, sich aufzuheben» (GW 21, 382), insofern sich diese Einheit als «die absolute Negativität, ihre Gleichgültigkeit *gegen sich* selbst, gegen ihre eigene Gleichgültigkeit» erweise.[149] In dieser Indifferenz sind alle Bestimmungen des Seins als verschwunden gesetzt; es ist gleichgültig, was in diesen Abgrund gestürzt ist. Das «Sich-Aufheben der Bestimmung der Indifferenz aber hat sich bereits ergeben; sie hat sich in der Entwicklung ihres Gesetztseyns nach

allen Seiten als der Widerspruch gezeigt. Sie ist *an sich* die Totalität, in der alle Bestimmungen des Seyns aufgehoben und enthalten sind; so ist sie die Grundlage, aber ist nur erst in der *einseitigen Bestimmung* des *Ansichseyns*» (GW 21, 382). Die Indifferenz hebt sich selbst auf.[150] Aus dieser logischen ‹Katastrophe› am Ende der Seinslogik erwächst das Erfordernis eines radikalen Neuanfangs, der Negation, jedoch als bestimmter Negation. In der monistischen Lehre des Parmenides zum Beispiel geht im Sein alles Besondere unter, in der Bewegungslosigkeit, in seiner Versteinerung ist kein Werden möglich. Insofern das Nichts prinzipiell ausgeschlossen wird, können Bestimmungen, Prädikate oder Attribute des Seins nicht logisch abgeleitet werden, nur empirisch mittels äußerer Reflexion hinzukommen, müssen zufällig aufgelesen werden. Solches Sein vermag sich nicht aus sich selbst zu bestimmen. Das unausweichliche Auftauchen des Unterschieds, der Differenz – etwa zwischen Sein und Nichts, zwischen Qualität und Quantität –, des Attributiven überhaupt, restituiert den überwunden geglaubten Dualismus. Aus der Logik der Andersheit und deren Ungenügen entspringt das Erfordernis eines Neuanfangs, der zunächst weitgehend unbestimmt bleibt. Das bloß Unmittelbare, die absolute Indifferenz kann, dies zeigt der Weg des Seins, nicht die einzige Bestimmtheit bleiben. Rückkehrend zur rein logischen Form kann der Kern der Indifferenz im späteren logischen Gang freigelegt werden, nämlich ihr *Sich-Aufheben im Widerspruch*. Die Differenz muss ‹an› der Indifferenz gedacht werden als eine Weise des Seins, welches nicht länger Indifferenz als solche sein kann.[151] Der vermeintlichen totalen Nichtvermitteltheit ist die Vermitteltheit inhärent und umgekehrt – die Bestimmtheit der Unbestimmtheit und die Unbestimmtheit der Bestimmtheit. Die Einheit als absolute Negativität umschließt die exkludierende Position gegen das Anderssein, aber ebenso die ‹Gleichgültigkeit gegen sich selbst, gegen die eigene Gleichgültigkeit›; alle Bestimmung ist Negation, aber diese Negation ist zugleich Negation der Negation, die Einheit als Einheit ihrer selbst und ihres Anderen. Die Entgegensetzung zwischen der Unbestimmtheit der an sich seienden Bestimmung und des notwendigen Bestimmtseins, der

gesetzten, relationalen, vermittelten Bestimmtheit, die Unverträglichkeit der Indifferenz mit sich selbst, hebt sich im Selbstverhältnis, im generierten Verständnis der Indifferenz als *einfacher und unendlich negativer Beziehung auf sich selbst* auf – das Paradigma des Begriffs, der im anderen seiner selbst bei sich ist. Beide Seiten sind nicht wie in der gesamten Sphäre des Seins bloß Seiende, sondern nur in einer Einheit Gesetzte, Momente dieser Einheit, somit relational verfasst, Momente, mit der Bestimmung des Bezugs auf ihre Einheit. Jede der beiden Seiten ist auf das Andere, auf seine Negation bezogen – die skeptische Kernfigur der *Relativität*, Negativität als Selbstrelativität, Selbstnegativität. Das vermeintlich pure Unmittelbare ist zugleich vermittelt. Das unmittelbare Sein, das Vorausgesetztsein, erweist sich als die Aufhebung dieser Voraussetzung. Der Anfang tritt ‹unverhüllt› als Resultat hervor, die anfänglich ursprüngliche Identität als ein Zusammengehen mit sich (GW 21, 383). Diese Stufe beschreibt Hegel als das *Wesen*, das Sein durch das Selbstaufheben des Seins. Die Bewegung zum Wesen stellt weder ein Übergehen noch eine äußerliche Veränderung dar; das Sein geht in sich, ‹erinnert sich seiner Natur› und wird durch ‹sein Insichgehen zum Wesen› (GW 12, 241). Auf seinem logischen Wege konnte das Wissen vom Sein nicht beim Unmittelbaren verharren, die Indifferenz ist von vornherein durch die Differenz ‹kontaminiert›.

6. Zweiter Teil: Die Lehre vom Wesen

Die Logik des Wesens – der diffizilste Part der Deduktion – beinhaltet die Abhandlung der ‹wesentlich sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung› in noch unvollständiger, unvollkommener Formation und schlägt dann die Brücke zum eigentlichen Begriff, über erstens die Reflexion in sich selbst, das einfache, ansichseiende Wesen, das Scheinen des Wesens in ihm selbst, zweitens als Erscheinung, das Heraustreten des Wesens in seiner Existenz und Erscheinung, und drittens als Wesen, das mit ‹seiner Erscheinung eins ist›, die Wirklichkeit.[152] In der *Wissenschaft der Logik* muss Hegel seine Strategie des Entfliehens aus der Zwickmühle von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit auf

logischem Wege überzeugend begründen. Odysseus gelang es, der monströsen Zwickmühle, den an beiden Seiten der Meerenge von Messina lauernden Ungeheuern Skylla und Charybdis, zu entkommen. Hegels *Logik*, besonders auch die *Wesenslogik*, gleicht in manchem dem tollkühnen Unternehmen des antiken Helden: Das Erkennen in der *Logik* soll laut eigener Auskunft weder dem allverschlingenden Sog der Skylla namens Unmittelbarkeit noch den Charybdis-Fangarmen der gefräßigen Vermittlung anheimfallen (GW 20, 114 f.). Zwei gleich große Übel sind zu vermeiden, sowohl einseitige bloße Unmittelbarkeit als auch einseitige Mittelbarkeit, pure Indifferenz und pure Differenz. Auch bei diesem Unterfangen wird es eng und diffizil. Die *Wesenslogik* bildet den zweiten Teil der *Wissenschaft der Logik*, den Hegel selbst als den schwersten und riskantesten ansah. «Der ganze zweite Theil der *Logik*, die Lehre von dem *Wesen*, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung» (GW 20, 107). Unmittelbarkeit und Vermittlung müssen erstens als wesentliche Einheit, in «*unzertrennlicher* Verbindung» (GW 20, 52) gedacht werden, es gebe nichts zwischen Himmel und Erde, was nicht diese Symbiose erfülle, und zweitens sei diese Identität als sich setzende Einheit zu verstehen. Kann eine solche Zähmung dieser Widerspenstigen gelingen?

Bei Hegel mündet das scheinbar die Unmittelbarkeit darstellende Sein durch die eigene, ihm immanente Negativität in die Logik des Vermitteltseins. Schon das reine Sein als scheinbar reine Unmittelbarkeit erwies sich als vermittelt; alle logischen Stufen müssen als Formen dieser Einheit angesehen werden können. Die Logik des Wesens gilt als Resultat der Logik des Seins, das Wesen als die Wahrheit des Seins. Somit muss die Logik des Wesens den Gedanken der Unmittelbarkeit, der Unbestimmtheit, notwendig mit dem Gedanken der Bestimmtheit, der Mittelbarkeit des Verstandes, Indifferenz und Differenz konfrontieren, beide in Beziehung bringen. Allerdings erreicht die Sphäre des Wesens eine «noch unvollkommen[e] Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*» (GW 20, 145), gewissermaßen nur die Essenz als die unabdingbare Kraft des Unterscheidens, noch nicht die eigentlich Quintessenz, das

begreifende Denken. Die *Wesenslogik* beinhaltet vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften als Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes. Dieser Verstand bestimmt erstens die Unterscheidungen als selbständige, hat seine Legitimation darin, das Konkrete in die abstrakten Bestimmtheiten zu differenzieren und setzt zweitens zugleich deren Relativität, beides aber nur als ein Neben- oder Nacheinander verknüpft; das Resultat ist ein starre, letztlich unauflösliche Zweiheit oder Vielheit. Damit kann nur eine Verstandesidentität, keine spekulative Einheit des Begriffs konstituiert werden. Es handelt sich um keine genuine Selbstbestimmung, insofern der Gegenstand nicht als umfassend frei aus sich selbst bestimmend verstanden wird. Die traditionelle Metaphysik, die in der *Wesenslogik* ihre Aufhebung, Umformung und Weiterbildung erfährt, sieht zwar zu Recht die Denkbestimmungen als Grundbestimmungen der Dinge an – in diesem Sinne ist Hegels *Logik* als System der reinen Denkbestimmungen Metaphysik –, aber gerade die vorkantische neuzeitliche Metaphysik sammelt diese abstrakten Bestimmungen aus den Vorstellungen auf. Bei Vorstellung und Verstand sind die Bestimmtheiten als gegeben, als unmittelbar vorgefunden angenommen; das Finden soll das Gelten sein. Hegel spricht von fertig gegebenen Tatbeständen wie etwa Welt oder Gott. Erstens erfolgt die Zuschreibung von solchen – wie Hegel ironisch anmerkt – ‹vortrefflichen›, höchsten und letzten Prädikaten wie *Dasein* (GW 20, 70 f.), *dass* Gott ist, nicht *was* er ist. Zweitens wird eine willkürliche Sammlung oder eine schlechte Unendlichkeit des Prädizierens in Kauf genommen, die absolute Substanz mit zwei oder unendlich vielen Attributen. Drittens wird in isosthenischen oder antinomischen Fällen der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch bemüht, das Entweder-Oder. Unentrinnbar gerät dieses Verfahren in die fürchterlichen Fangarme der *Tropen des Agrippa*, hier in den Tropus des unendlichen Progressus und in den Tropus der Relativität. Gegen die einseitige Positivität einer solchen Metaphysik, gegen den Dogmatismus mit seiner Exklusion der gleichgültigen Gegenthesen, gegen den isolierenden Verstand erweisen sich wiederum die pyrrhonischen Tropen als Hauptwaffen. Die

skeptische Methode der Transzendentalphilosophie steht für Hegel in der pyrrhonischen Tradition. Nicht zufällig wird in der *Wesenslogik* dieser Bezug hergestellt – mit den Termini Phänomen (*phainomenon*) im Skeptizismus und Erscheinung im transzendentalen Idealismus kommt der Gedanke der Vermittlung, der Zweiheit, der Reflexion ins Spiel, beide, *phainomenon* und Erscheinung, stellen kein Ding, kein gleichgültiges unmittelbares Sein dar; sie sind nur in ihrer Bestimmung und Beziehung auf das Subjekt, auf ein Ich. Somit kehrt sich das Sein in das Erscheinende um, kippt aus dem Extrem des *Myth of the Given* in das andere Extrem des *Myth of the Construction*. Die Zwickmühle ist aufgebaut.

Das Hinausgehen aus dem Sein impliziert das Hineingehen in dasselbe, die Rückkehr des Seins in sich, d.h. zum inhärenten logischen Grundmuster. Im Wesen haben wir die Wahrheit des Seins als eines ‹zeitlos vergangenen›. Das reine Sein in seiner Verfasstheit als Negation alles Besonderen, als das Ruhig-Unbewegte, setzt logisch eine Bewegung voraus, welche die Reinigung vollzog, die totale Abstraktion, das Absehen von allem Bestimmten. Die für die Sphäre des Seins festzuhaltende Dynamik, das Werden, kann als unbestimmte Form der Reflexion gelten. Das gewordene Wesen als «verwestes» Sein erwächst nicht aus einer fremden Negativität, sondern aus der eigenen unendlichen Bewegung des Seins als Einheit der zweifachen Negation: Erstens ist es gleichgültig, indifferent gegen alle Bestimmtheiten des Seins, An-sich-Seins, jeglichen Andersseins; die Beziehung auf anderes wird schlechthin aufgehoben – ein absolutes Wesen, dem keine Bestimmungen beigelegt werden können. Zweitens ist es Für-sich-Sein, insofern es selbst diese Negativität ist, das Sich-Aufheben der Andersheit. So unterscheidet sich das Bestimmen in den Sphären des Seins und des Wesens; in letzterem vollzieht es sich innerhalb der Einheit des Unmittelbaren und Mittelbaren, der Einheit von An-sich- und Für-sich-Sein. Das Bewegen erfolgt nicht als Übertreten, unvermitteltes Umschlagen in ein Anderes; die Selbständigen können nur innerhalb der Einheit gedacht werden, sind nicht unmittelbar, sondern durch das Wesen selbst gesetzt, vermittelt. Insofern sie bloß, nur in dieser Relation sind, können sie noch

nicht als vollständig frei gelten. Einerseits kann ein Hinausgehen über die zuerst isolierten Bestimmungen festgehalten werden; sie stehen jetzt im Verhältnis, verbleiben aber in isoliertem Gelten, die Prädikate sind nicht schlüssig deduziert. Diese die Dynamik gewährleistende Negativität nennt Hegel die *Reflexion*, ein spiegelndes Zurückwerfen wie in der Bewegung des Lichts, ein Hin- und Zurückbeugen, eine permanente Pendelbewegung, eine *Wechselbestimmung*, jedoch mit gleicher Geltung einer Bestimmung und ihrer Gegen-Bestimmung, von Satz und Gegensatz. Letztere müssen gleich-gültig, von gleicher Kraft sein. Ein Beispiel für solch dynamisierte Isosthenie oder Antinomie wäre das romantisch-ironistische Prinzip des Wechselerweises, die beständige Oszillation zwischen Selbstkonstitution und Selbstvernichtung.

Die *Lehre vom Wesen* erörtert den Begriff in seiner wesentlichen Unterscheidung, in seiner Relationalität. Als Vermittlung, als gesetzte Negation des Negativen steht sie in der Mitte von Sein und Begriff, inmitten beider. Der Begriff zeigt sich implizit als sich entfaltendes System von Wechsel- oder Reflexionsbestimmungen, gipfelnd im Widerspruch. Die Kategorien der reflektierenden Metaphysik (Erscheinung, Grund, Substanz, Ursache etc.) bilden in ihrer kritischen Umformung die Hauptwegmarken; deshalb spricht Hegel von Reflexions- bzw. Verstandesphilosophien. Die Einsicht in diesen Widerstreit der Bestimmungen stellt den «große[n] negative[n] Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft» (GW 21, 30) dar. Im Finale der *Wesenslogik* wird die Relativität relativiert, der Widerspruch aufgehoben, die Ironie ironisiert, die Wechselbestimmung, die Reflexion im Oxymoron eines ‹*absoluten Verhältnisses*› (GW 11, 393) und schließlich im *Begriff* aufgehoben.

1. Der ‹Horror vor dem Widerspruch› – Der Satz der Identität und der Satz vom Widerspruch als aufzuhebende Prinzipien der alten Logik

Ein springender Punkt für das Verständnis des Wesens liegt in der Überwindung «eines der Grundvorurtheile der bisherigen Logik» (GW 11, 286), dem Satz vom Widerspruch, dem Anspruch auf Widerspruchsfreiheit, der These, dass der Widerspruch nicht

denkbar sei. In der *Logik* liefert Hegel eine theoretisch höchst anspruchsvolle Begründung für seine erste Jenaer Habilitationsthese von 1801: «Der Widerspruch ist die Regel für das Wahre, der nicht-Widerspruch die für das Falsche», für sein Diktum der Identität der Identität und Nichtidentität aus der *Differenzschrift* (1801), für einen seiner Grundgedanken schlechthin. Ein Satz – so steht es im *Skeptizismusaufsatz* (1802) – «für sich allein gesetzt, ohne den ihm contradictorisch entgegengesetzten eben so zu behaupten, ist eben darum falsch»; jede echte Philosophie ‹hebt den Satz vom Widerspruch ewig auf› (GW 4, 208 f.). Das Prinzip des wahren Skeptizismus, die Isosthenie – jeder Bestimmtheit, jedem Satz kann eine gleichgeltende Bestimmtheit, ein gleichgewichtiger Satz entgegengestellt werden –, die negative und freie Seite jeder Philosophie, treibt nicht nur die *Phänomenologie*, sondern auch die *Logik* an. Ungeachtet der Differenz beider Schriften ist die bestimmte Negativität am Werk, das Kontradiktorische und seine Aufhebung. Während in der *Phänomenologie* der Skeptizismus die entscheidende ‹Umkehrungsgestalt› liefert, figuriert in der *Logik* der Widerspruch als musterhafte logisch konsequente Bestimmung der Negativität, welche den «*Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffes» (GW 12, 246) ausmacht. Das vernünftige Denken hat in sich den Widerspruch als das Prinzip der inneren Selbstgenerierung, die selbstbezügliche Negativität als «inwohnende Pulsation der Selbstbewegung». Der Widerspruch, der selbst diese Dynamik ist, kann nicht als Schaden, Mangel oder Fehler angesehen werden. Der Begriff ist «ein an sich selbst widersprechendes, aber eben so sehr der *aufgelöste Widerspruch*» (GW 11, 288 f.). Wie in der *Phänomenologie* der Skeptizismus als Gestalt auftritt, so bildet die bestimmte Negativität, mit ihrer paradigmatischen Bestimmung des Widerspruchs, das ‹Triebwerk› des logischen Gedankens und des Vollzugs der Übergänge der logischen Bestimmtheiten. Der Feinschliff der logischen Motorik kommt zum Zuge auf dem Weg vom Oxymoron «Sein-Nichts» zum Gegensatz, zur Antinomie, die in ihrer entfalteten Form in der Sphäre des Wesens als eigene Kategorie des Widerspruchs, des Kontradiktorischen, behandelt wird. Während das Nichts am Sein unmittelbar hervorbricht als

minimalistische Entgegensetzung, ist dem Wesen sowohl die Entgegensetzung, die Kontradiktion gleichgeltender und wechselseitig sich negierender *Sätze* als auch das Sich-Aufheben des Widerspruchs inhärent.

Wie am Anfang der Sphäre des Seins startet die Wesenslehre mit der ‹Zwillingsformel› des doppelten Beginns: unmittelbar als Anfangen und vermittelt im Sinne des Herkommens aus dem Sein als Resultat von dessen Entfaltung. Dann erfolgt erst der Beweis, dass die anfängliche Gleichheit mit sich, die Indifferenz, nur durch das Aufheben dieser gedacht werden kann, die Legitimation des Werdens in der Sphäre des Seins als unendliche Bewegung, als Reflexion. Das Wesen ist diese unaufhörliche Bewegung zwischen Indifferenz und Differenz, Identität und Nichtidentität, die sich nur auf sich beziehende Negativität. Stetes Aufheben der Unmittelbarkeit wie der Vermittlung, Voraus-setzen und Setzen, ‹Finden und Konstruieren› oszillieren beständig (wie in ihrer unterbestimmten Vorform zwischen Sein und Nichts). Sie stehen in Wechselbewegung, im dynamischen Verhältnis zueinander, befinden sich im Zustand der Relativität und Negativität bis hin zur deren Aufhebung in der echten Einheit der beiden Momente des Verhältnisses im Spekulativen, ihrer Einheit im Begriff.

In seiner nun erreichten Bestimmung als Aufgehobenes wird der ‹Restbestand› des Seins im Terminus Schein (das Phänomen des Skeptizismus, die Erscheinung des transzendentalen Idealismus) bewahrt, im Paradox der reflektierten Unmittelbarkeit. Der Skeptizismus ‹erlaubt sich nicht, das Sein, das Ist› auszusprechen; das Phänomen, das Erscheinende des Skeptikers soll keine Grundlage eines Seins haben; es gebe kein gleichgültiges Sein, kein Ding-an-sich, kein Etwas ohne Beziehung auf ein Subjekt. Jedoch hat der Schein des Skeptikers «den ganzen mannichfaltigen Reichthum der Welt zum Inhalte», und die Erscheinung des Idealisten begreift den «ganzen Umfang dieser mannichfaltigen Bestimmtheiten in sich» (GW 11, 246). Dieser Inhalt verbleibt im Status des Unmittelbaren, des Gegebenen, des Vorgefundenen, ist eben kein Gesetztes. So stehen sich die Vermitteltheit durch das Subjektive und die unmittelbare Gegebenheit, das Negative und Positive unversöhnt

als Aporie gegenüber. Die skeptischen und transzendentalphilosophischen Denkweisen behalten das in *Glauben und Wissen* diagnostizierte Stigma der Reflexionsphilosophie. Die Sphäre des Wesens ist das Reich der Reflexion. Hegel lenkt wiederholt das Augenmerk auf das Resultat der Reflexion, die Einheit von Gegebenem und Konstruiertem: «Die Reflexion also *findet* ein Unmittelbares *vor*, über das sie hinausgeht, und aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen.» Letzteres ist nicht rein unmittelbar – es «*wird* nur darin, daß es *verlassen* wird» (GW 11, 252). Unmittelbarkeit und Vermittlung sind nicht als Selbständige, sondern zwingend als Aufgehobene zu denken, als Momente des Begriffs. Die Kernprinzipien des philosophischen Realismus und des konstruktionistischen Idealismus erweisen sich als zwei, nicht zu isolierende, aufzuhebende Seiten des monistischen Idealismus. In ihrem Zusammengehen gipfelt die Lehre vom Wesen und ebnet den Weg zum Begriff.

Der logische Weg geht über die Formen der Differenz oder Nichtidentität (Unterschied, Verschiedenheit, Gegensatz) zum Widerspruch, in welchem sich der Gegenstand in sich selbst reflektiert, bis zur Aufhebung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch in der Identität der Identität und Nichtidentität. Die Identität umfasst die Bestimmung des Identischen und ist an sich selbst Nichtidentität. In der Kernthese der alten Logik, nach welcher Identität und Nichtidentität prinzipiell verschieden sind, wird immerhin gesagt, dass die Identität ein Verschiedenes ist, nämlich unterschieden von der Verschiedenheit; die Identität hat ihrer Natur nach die Unterschiedenheit in sich. Der alte Satz der Identität legt eine einseitige, abstrakte, unvollständige Bestimmung fest; die gebetsmühlenartige wiederholte Rede A = A kehrt sich als Tautologie gegen sich selbst. Auch die negative Form dieses Satzes der Identität, der Satz vom Widerspruch – A kann nicht zugleich A und Nicht-A sein –, entbehrt der Rechtfertigung; beide sind keine Denk- oder Vernunftsätze. Durch das identische Sprechen wird zugleich die Negativität ausgesprochen. Die höchste Form des Unterschieds liegt in der Kontradiktion, im Widerspruch, in Form der Isosthenie oder

Antinomie, in Gestalt eines antipodischen Verhältnisses, insofern Positivität und Negativität in einem artikuliert sind. Geprägt wird die Kontradiktion von der wechselseitigen Exklusion der beiden Pole, die als selbstständige Reflexionsbestimmungen gleiche Geltung haben, wie in der Antinomie von Unmittelbarkeit und Vermittlung, von Indifferenz und Differenz, von Unendlichkeit und Endlichkeit. Wiederum werden Überlegungen zur Antinomie aus der *Differenzschrift* (GW 4, 23 ff.), präzise auf den Punkt gebracht: Weder ein Satz noch zwei gleichgeltende, entgegengesetzte Sätze sind geeignet, das Vernünftige auszudrücken. Die Antinomie, so heißt es dort, sei als «der sich selbst aufhebende Widerspruch» zu exponieren, der Widerspruch löst sich auf. Beide Seiten, das Positive und das Negative, heben sich in ihrer Selbständigkeit auf. Was Hegel am Ende von *Glauben und Wissen* metaphorisch vorstellt, wird logisch fundiert: Der spekulative Karfreitag und der spekulative Ostersonntag fallen zusammen. Jedes Moment hat die Bestimmung des Anderen an sich selbst – Inklusion und Exklusion, ein «sich Uebersetzen seiner in sein Gegentheil» (GW 11, 280) und *vice versa*. Das jeweils Entgegengesetzte verschwindet sogleich, die Bewegung von Nichts zu Nichts; es kann kein Urteil gefällt werden, kein Wissen entstehen. Der Einheit steht jetzt die Zweiheit entgegen, ihr Antipode, *monos* als das Zusammen- und *dia* als das Auseinander-Seiende, das dualistisch Dialektische gegen das Monistische. Im Wort *diabolus* steckt das Trennende, das Ur-Geteilte, das Eine wird auseinandergeworfen. Wenn aufgrund des skeptischen Tropus der Relativität, alles in Relation, als im Verhältnis stehend gedacht wird, so auch der Satz von der Relativität allen Wissens selbst. Er wird auf sich selbst appliziert; Hegel dreht den Spieß um. Die Negativität erweist sich als einseitig und vernichtet sich in ihrem Vollzug selbst. Das Spekulative kann nicht in der bloßen Opposition von Satz und Gegensatz erfasst werden; die Antinomie hat logisch den Defekt nur exklusiver und miteinander unverbundener Sätze.

Negatives und Positives sind Momente einer höheren Einheit, die Hegel kategorial zunächst als Grund – das Wesen als Grund – bestimmt, worin der Gegensatz erhalten und aufgelöst wird. Alle

bislang in der Lehre vom Wesen generierten Reflexionsbestimmungen können auf höherer Ebene als im Widerspruch aufgehoben begriffen werden.[153] Hegel schlägt zwei Fliegen mit einer Klappe: Zum einen folgt dem Widerspruch logisch eine Kategorie, zum anderen erweist sich der Widerspruch paradigmatisch als bestimmte Negation, die systemerzeugende Triebkraft.[154]

2. Die Einheit des Gegensatzes

Um die Einheit des Gegensatzes als genuin logisches Muster zu verstehen, sind zunächst geeignete einfache Beispiele hilfreich, ohne dass diese den argumentativen Gang ersetzen können. Sie tragen die Merkmale dieser logischen Struktur und demonstrieren das Kontradiktorische und dessen Einheit.[155] Hegel erwähnt die magnetische Polarität, das wechselseitige Bedingtsein und Ausschließen der beiden Pole, was im Magnetismus seinen Grund hat. Ähnliches gilt für die Pole der Elektrizität, wobei dem jeweils Unterschiedenen sein Anderes gegenübersteht. Ohne diesen Gegensatz ist Elektrizität nicht zu denken; ihr ‹Grund› sind die in Spannung zueinander stehenden Pole, positiv und negativ, ihre unverzichtbaren Seiten. Die traditionelle Logik schließt aufgrund eines unzulässigen Verfahrens den Widerspruch aus und nimmt letzteren als Aporie, als unauflösbares Dilemma.[156] Die Überwindung des Antipodischen, des Antagonistischen wird hingegen schon als Zusammenfallen, als *coincidentia oppositorum* gedacht. Durch das Aufnehmen von Schulden wird nicht nur an und für sich Negatives, sondern ein ‹Wert› generiert, der zugleich Nicht-Haben (Schuldnersein) und Haben (Gläubigersein) ist, Soll und Haben bilden so eine Einheit im Gegensatz.[157] Den Widerspruch muss man nicht fürchten. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, das Vorurteil der alten Logik und analytischer Logiken bis heute, wird dem Gegensatz nicht gerecht, schließt ihn einfach aus. Die Reflexionsbestimmungen haben ihren Kern in der Beziehung aufeinander, in der Relativität. Das Wesen als beständig rochierende Selbstbewegung – «die Bewegung [ist] der *daseyende* Widerspruch selbst» – führt zwingend zum Begriff als sich entwickelnder Selbstbestimmung. In ihrem Begriff enthält jede Bestimmung ihren Antipoden in sich – ohne diese Erkenntnis lässt sich Hegel zufolge «kein Schritt in der Philosophie thun» (GW 11, 285 ff.).

Die traditionelle Metaphysik – dies soll die Lehre vom Wesen belegen – verharrt im Dogmatismus des Gegebenen. Der Skeptizismus in Gestalt des Pyrrhonismus und seine moderne

Schwester, die Transzendentalphilosophie, repräsentieren die freie subjektive Seite, die ‹zweite› Philosophie. Das bereits in den Jenaer Arbeiten angerissene, für das Philosophieren unverzichtbare solipsistisch-konstruktionistische Moment illustriert Hegel an zwei Stellen: Zum einen spricht er von der ‹vollendeten einsamen Existenz› (GW 8, 208) im Sinne eines freien Ausfahrens des Schiffes namens Denken; das Subjekt findet sich in radikaler Einsamkeit, mit sich alleine.[158] Zum anderen heißt es in der *Berliner Antrittsrede*, das Denken sei einsam bei sich selbst, werfe sich in einen uferlosen Ozean; alle Stützpunkte seien verschwunden. Das Ich werde in diesem Alleinsein vom Grauen der Ungewissheit heimgesucht; nur der innere Polarstern des Geistes leuchte (GW 18, 30). Das Denken ist als Subjekt Denkendes, der einfache Ausdruck für das existierende Subjekt als das Denkende ist Ich. Insofern das Ich zugleich in allen seinen Empfindungen, Vorstellungen etc. ist, bleibt der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen. Was in diese Einheit der Ichidentität gesetzt wird, ist von derselben ‹infiziert›, die reine Apperzeption. Der ‹freie Akt des Denkens› ist ein Denken, das «*sich* hiemit *seinen Gegenstand selbst erzeugt* und *gibt*» (GW 20, 59). Eine unabdingbare Dimension der Logik als Selbstbestimmung des Denkens besteht in der Fortbestimmung dieses Selbst, des Gedankens der Subjektivität: Der *eine* Begriff ist das Freie. Freiheit bedeutet ‹Ganz-bei-sich-selbst-Sein›, Selbstbestimmung, ein ‹Mit-sich-selbst-Zusammengeschlossen-Sein›. Die ‹Charakteristika des Freien finden sich in vergleichbarer Differenziertheit weder bei Kant noch bei Fichte, noch gar bei Schelling›.[159] Im Denken des Denkens geht es um die Sache an sich selbst wie um den reinen Gedanken. Hegel versucht die einseitigen Konzeptionen des Gegebenseins und des Konstruktiven zu überwinden – die Sache der Logik ist die Logik der Sache und *vice versa*.[160]

Im absoluten Idealismus wird das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anerkannt, weder das Unmittelbare noch das Mittelbare. Die Idealität des Endlichen gilt als Prinzip der Philosophie schlechthin. Das unmittelbare oder äußerliche Objekt hat, so Hegel, keine wahrhafte Realität, ist ein bloß

scheinbar Selbstständiges (GW 20, 428 f.). Skeptizismus und transzendentaler Idealismus attackieren den Mythos des Gegebenen, den dogmatischen Realismus wie den Dogmatismus vom Typ angeborener Ideen oder flackernder Neuronen. In diesem Sinne bezeichnet Hegel den Skeptizismus als eine in allen Formen des Erkennens durchgeführte negative Wissenschaft, welche die Nichtigkeit bloßer Voraussetzungen und Versicherungen offenlegt (GW 20, 117). Mit seiner Konzeption des erscheinenden Wesens nimmt Hegel die Herausforderungen des Skeptizismus und der Transzendentalphilosophie an und konstituiert ein neues Verständnis von Existenz und Wirklichkeit. Sowohl im Pyrrhonismus als auch im transzendentalen Idealismus werde allerdings das Kind mit dem Bade ausgeschüttet: Das Erscheinende habe keine Grundlage eines Seins; zum Beispiel werde das Ding an sich als ein Leeres-Jenseitiges, als leerer Name, als *caput mortuum* postuliert und damit von der begreifenden Erkenntnis ausgenommen – eine überzogene ‹Zärtlichkeit gegenüber den Dingen, die sich nicht widersprechen sollen›. Das Endliche gelte als ein sich nicht Widersprechendes. Das Erscheinende habe aber die mannigfaltigen Bestimmungen des Vorgefundenen, den ganzen differenten Reichtum der Welt zum Inhalt. Die *Translatio* vom Sein zur Erscheinung vernichtet zum einen die Legende vom absolut seienden Unmittelbaren und stellt den Gedanken der vermittelten, reflektierten Unmittelbarkeit vor, allerdings überwindet sie zum anderen das Paradigma der Gegebenheit nicht vollständig, insofern der Inhalt eben nicht durch sich selbst gesetzt ist und eine neue absolute Unmittelbarkeit geschaffen wird; die Einheit von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit wird nicht zureichend gewonnen. Hegel sieht bei Fichte den subjektiven Idealismus als Konstruktivismus am konsequentesten ausgearbeitet, spricht vom ‹systematischen Idealismus der Subjektivität›. Dieses Prinzip kann die Philosophie nicht mehr fallen lassen. Bei Fichte verbindet es sich mit der Behauptung der Exklusivität gegen jegliche Objektivität, gegen das äußere Dasein des Inhaltes; damit wird die positive Leistung des reflektierenden, unterscheidenden Verstandes und der Erfahrung herabgestuft. Hegel konzipiert eine ‹dritte› Philosophie, jenseits

eines Seins-Realismus und eines subjektiven Idealismus, in Gestalt begreifenden Denkens des absoluten Idealismus.

Das Wesen als das Sich-in-sich-selbst-Bewegende geht aus sich heraus und bleibt bei sich selbst. Seine Dynamik verläuft in einem Stufengang von Wechselbeziehungen, von Reflexionsbewegungen. Kontrapunkte wären An-sich-Sein und Erscheinung, Teile und Ganzes, Inneres und Äußeres, wesenslogisches Absolutes und seine Manifestation, Möglichkeit und Wirklichkeit, Substanz und Attribute, Notwendigkeit und Zufall, absolute Substantialität und Akzidentialität, Ursache und Wirkung, Wirkung und Gegenwirkung. Das Absolute der *Wesenslogik* repräsentiert schließlich die Fortbestimmung des Grundes, die Einheit des Positiven und Negativen, die Negation aller Prädikate. Das noch äußerliche Reflektieren resultiert so im formellsten Widerspruch (GW 11, 370). Sofern alles Logische relativ ist, gilt auch der ‹Spiegelsatz›, alles Logische ist absolut. Ein Absolutes, wenn es sich nicht unterscheiden, die Relativität ausschließen soll, ist ebenfalls relativ, insofern es unausweichlich den Bezug auf das Unterschiedene herstellt; es bleibt im ewigen Wechselspiel und die Einheit beider Sätze ist noch nicht vollzogen.

Der Übergang von der *Wesens-* zur *Begriffslogik* ist eine der großen Herausforderungen in der *Logik*. Im dritten Abschnitt der *Wesenslehre*, *Die Wirklichkeit*, in dem das Absolute der Wesenslehre und seine Selbstunterscheidung Gestalt annehmen, gehen das eigene Werden des Seins und die Reflexion des Wesens in ihr Fundament zurück. Hier tritt das bisher in den Sphären des Seins und des Wesens Entfaltete der logischen Bewegung als Ganzes hervor. Jede generierte kategoriale Bestimmung, jeder ‹Teil› ist selbst das Ganze. Alle Bestimmungen finden sich im Absoluten als aufgehobene. Solche Substanz bleibt jedoch unbewegte Identität. In diesem monistischen Idealismus der Substanz können die Bestimmungen nicht aus ihr logisch abgeleitet werden; ihre Attribute und Modi sind nur als Gegebene aufgereiht. So fehlt dieser Konzeption die innere Kohärenz, ihr fehlt das Prinzip der Individuation; die Substanz ist noch nicht Subjektivität. Die letzte Einheit des Wesens und des Seins ist die absolute Substanz, nicht die passive, ruhende

Substantialität, sondern das absolute Verhältnis zu sich selbst, die Substanz, die sich selbst in einer ihr selbst gleichen Wirklichkeit manifestiert, sich selbst bestimmt. Aufgrund dieses identischen Selbstsetzens bestehen in jeder ihrer Akzidenzien, in jedem ihrer Momente die Kategorien des Seins und die Bestimmungen der Reflexion zusammen. Dieses Zusammenbestehen, diese Einheit beschreibt Hegel mit einem Oxymoron, mit dem Paradox des absoluten Verhältnisses, der absoluten Relativität. Der Grund dieser absoluten Substantialität liegt im Vollzug der genannten Bewegung; sie ist Aktuosität, die Tätigkeit als Selbstsetzen, was ein Rückbeugen oder Rückkehren in den Anfang, ein höherbestimmtes Einholen des Anfangs, ein Freiwerden bedeutet. Im freien Akt des Denkens für sich selbst erzeugt das Denken das Andere seiner selbst, kann darin bei sich sein und ist somit frei. Darin liegt der Keim für das Denken der absoluten Substanz, der Objektivität als Subjektivität, zunächst als Wechselwirkung fixiert. Das absolute Verhältnis ist jetzt gesetzt und diese subjektiv gesetzte Einheit seiner in seinen Bestimmungen, die als ganze selbst und damit *ebenso sehr* als Bestimmungen *gesetzt* sind, ist der *Begriff*.

7. Dritter Teil: Die Lehre vom Begriff

Mit dem Topos vom *einen* Begriff als dem Freien wird ein entscheidendes Charakteristikum von Hegels Verständnis des Begriffs exponiert: Der Begriff bestimmt sich selbst, er bringt sich selbst hervor, konstituiert sich selbst. Die Selbstbestimmung des Begriffs beinhaltet, dass er sich seine Bestimmungen und Gesetze selbst gibt, nicht einfach hat, nicht schon in sich vorfindet (GW 20, 61). Im Vollzug des Denkens des Denkens, seines reinen Selbstverhältnisses, bleibt der Begriff im Anderen seiner selbst bei sich – frei im Sinne einer vollständigen, geschlossenen, fugenlosen Selbstrelation ohne inhaltliche Differenz; es kann kein anderer Inhalt als der eigene, dem Denken selbst angehörige im Spiel sein. Im begreifenden Denken als dem Erzeugnis dieser Tätigkeit vermag das Ich als freies ganz bei sich selbst zu sein. Frei ist das begreifende Denken, insofern es sich nicht zufällig oder willkürlich bestimmt, sondern gemäß der Vernunft. Im

«Denken liegt unmittelbar die *Freiheit*, weil es die Thätigkeit des Allgemeinen, ein hiemit abstractes Sichaufsichbeziehen, ein nach der Subjectivität bestimmungsloses Bei-sich-seyn ist, das nach dem *Inhalte* zugleich nur in der *Sache* und deren Bestimmungen ist» (GW 20, 66). Hegels *Logik* kann als grundlegende philosophische Konzeption der Selbstbestimmung gelten, als Grundpfeiler für einen modernen Begriff von Freiheit.[161]

Den Fortgang von der Notwendigkeit zur Freiheit, von der Wirklichkeit der Substantialität zum Begriff, versteht Hegel als den «härtesten» (GW 20, 175 f.). Insofern die Selbständigkeit, das Selbst, sich als unendliche negative Beziehung auf sich erwiesen hat, als das Negative schlechthin, markiert diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung in ihrer höchsten Stufe als Wechselwirkung, als Wechselbestimmung, in beständigem Hin-und-Her-Schwanken, als Wechselerweis, den Übertritt zum Begriff. Er ist der aufgelöste, aufgehobene Widerspruch, enthält und trägt die Bestimmungen des Widerspruchs (GW 11, 289). *Die objektive Logik*, die ersten beiden Bücher der *Logik*, liefert die Genese des Begriffs, auf der letzten Ebene in Gestalt der dialektischen Dynamik der absoluten Substanz, deren Verhältnisweise die Notwendigkeit ist, wohingegen die Freiheit die Verhältnisweise des Begriffs darstellt. Die absolute Substanz transformiert sich aufgrund der intrinsischen Negativität in die sich setzende, sich aufhebende, sich darstellende Einheit, in die Freiheit als die ‹Natur› des Begriffs.[162] Die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit findet hier ihre logische Transgression.

Die Aversion gegenüber dem Widerspruch, die sich im Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch ausdrückt, wird überwunden. An der Aussage, der Widerspruch lasse sich nicht denken, sei nur richtig, dass es beim Widerspruch nicht sein Bewenden haben könne und dass derselbe sich durch sich selbst aufhebt.[163] Der Horror vor dem Negativen verliert seinen Schrecken. Die Freiheit, die freie Seite der Philosophie, kann so als höchste Form des Nichts angesehen werden und diese Negativität ist zugleich Affirmation, als eine Stufe des Denkens in dieses inkludiert. Das begriffliche Denken endet nicht in einem Schaukelsystem, das Dialektische als Prinzip aller Bewegung

treibt über sich selbst hinaus. Die Philosophie enthält dies Dialektische, dies Skeptische als ein Moment in sich.

Die objektive Logik geht in die *subjektive Logik* fort, in das Reich des freien Begriffs. Die im Wesen hervortretende Identität als Reflexions-Allgemeinheit wird zur Begriffs-Allgemeinheit, der Unterschied (Nicht-Identität) als Reflexions-Besonderheit zur begrifflichen Besonderheit und die Einheit des einen Grundes, die eine absolute Substanz als Reflexions-Einzelheit zur begrifflichen Einzelheit fortbestimmt. Die Reflexionsbestimmungen gehen in den Begriff über, dessen Gehalt in der ‹Dreieinigkeit› von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit besteht (GW 11, 409).

> In dem Begriffe ist die Identität zur Allgemeinheit, der Unterschied zur Besonderheit, die Entgegensetzung, die in den Grund zurückgeht, zur Einzelnheit fortgebildet. In diesen Formen sind jene Reflexionsbestimmungen wie sie in ihrem Begriffe sind. Das Allgemeine erwies sich nicht nur als das Identische, sondern zugleich als das verschiedene oder *conträre* gegen das Besondere und Einzelne, ferner auch als ihnen entgegengesetzt, oder *contradictorisch*; in dieser Entgegensetzung aber ist es identisch mit ihnen, und ihr wahrhafter Grund, in welchem sie aufgehoben sind. Ein gleiches gilt von der Besonderheit und Einzelnheit, welche eben so die Totalität der Reflexionsbestimmungen sind (GW 12, 46).

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit bilden kein Neben- oder Nacheinander, kein formalllogisches Kalkül. Die Begriffsbestimmungen Allgemeinheit (A), Besonderheit (B), Einzelheit (E) sind verschieden, sie sind auch entgegengesetzt und ihre Beziehungen sind von wesentlich anderer Natur als Buchstaben, Linien, mathematische Zeichen: «Wenn Begriffe nun in der Weise genommen worden, daß sie solchen Zeichen entsprechen, so hören sie auf, Begriffe zu seyn.» Da der Mensch über die Sprache «als das der Vernunft eigenthümliche Bezeichnungsmittel» verfüge, sei es müßig, «sich nach einer unvollkommnern Darstellungsweise umsehen und damit quälen zu wollen».[164] Alles logische Fortgehen erweist sich als Darstellung des *einen* Begriffs, die *Wissenschaft der Logik* als neue logische Wissenschaft. Die Meerenge zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung hat Hegel zunächst glücklich durchsegelt. Die

Odyssee geht jedoch weiter in Gestalt der Rückkehr in den Heimathafen, den Ausgangspunkt der Kreisbewegung. Es folgt der Weg des Begriffs zur Idee. Eine Wandlung erfährt auch die Art und Weise der Fortbewegung der Denkbestimmungen. Während im Sein ein ‹Übergehen› stattfindet, im Wesen ein ‹Scheinen in Anderes›, so geht es im Begriff um die *Entwicklung* seiner selbst, insofern jede Bestimmtheit das ‹freie Sein des ganzen Begriffs› darstellt.

> Der Gegenstand, wie er ohne das Denken und den Begriff ist, ist eine Vorstellung oder auch ein Nahmen; die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen er *ist*, was er *ist*. In der That kommt es daher auf sie allein an; sie sind der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft. (GW 12, 244)

Die Gedankenschritte der freien Bestimmung des Begriffs führen von erstens der *Subjektivität*, dem anfangenden, formellen Begriff als nur Gesetztem und dessen Verlauf, in welchem er sich zum Objektiven bestimmt, über zweitens die *Objektivität*, dem zur Unmittelbarkeit bestimmten, ins Dasein gegangenen, reellen Begriff, der sich sukzessive die Form der Subjektivität gibt, hin zu drittens der *Idee*, der Einheit von Subjektivität und Objektivität, dem adäquaten Begriff (GW 12, 29 f.). Hier gewinnt er die Freiheit, insofern er die Objektivität in seiner Subjektivität und die Subjektivität in seiner Objektivität hat, so im Anderen seiner selbst ganz bei sich sein kann. Auf den Charakter der Selbstbestimmung lenkt Hegel das Augenmerk mittels verschiedener Ausdrücke: der Begriff als das Formierende und Erschaffende, die sich selbst kontinuierende, schöpferische Macht, die nicht wie in der Sphäre des Seins ins Werden gerissen wird oder in anderes übergeht. Die ureigene und höchste Aufgabe der Logik besteht in der Fortbestimmung des Denkens des Denkens: das Schaffen, die Selbstkonstitution des Begriffs im Innersten des Begriffs selbst zu begreifen.

Das logische Grundmuster Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit bildet den elementaren Dreiklang der gesamten Komposition. Jedoch repräsentiert auf der erreichten Stufe jedes Moment nicht nur eine der Bestimmungen des Begriffs, sondern den ganzen Begriff. Abstrakte Identität, Unterscheidung und

Zusammengehen bilden ein sich als der formelle Begriff, das Urteil (Ur-Teilung) und der Schluss (Zusammenschluss) entfaltendes Ganzes, auch die Variationen und Kombinationen der Grundbestimmungen in den ‹reicheren› Formen des Urteils und des Schlusses. Der systematische Zusammenhang, der Stufengang der Bestimmungen des Begriffs, der Urteils- und Schlussformen ist keine ungeordnete Sammlung.[165] Von jedem Stadium aus vollzieht sich das denknotwendige Weitergehen zum nächsten, von den einfachen Bestimmungen des Begriffs über die Urteilsformen bis zum disjunktiven Schluss.

Um einen Einblick in diese komplizierte Struktur zu ermöglichen, sei eine Antizipation auf Hegels spätere *Philosophie des Rechts* gestattet, die sich durch die dortigen Verweise auf wiederum die *Logik* legitimiert (GW 14/1, 6, 225). Hegel insistiert darauf, dass der gesamte Gedankengang auf dem ‹logischen Geiste beruht›. Die logische Methode als spekulative Erkenntnisweise und streng wissenschaftliches Procedere bildet die Grundlage, denn in ihr liegt der gravierende Unterschied zu den anderen Philosophien, in ihr manifestiert sich auch die Unzulänglichkeit der ‹alten Logik›. Zentralpunkt ist der Begriff selbst als das Kernstück des Spekulativen. «Der Erweis und die nähere Erörterung dieses Innersten der Speculation, der Unendlichkeit, als sich auf sich beziehender Negativität, dieses letzten Quellpunctes aller Thätigkeit, Lebens und Bewußtseyns, gehört der *Logik*, als der rein speculativen Philosophie an.» (GW 14/1, 34) Eine faszinierende Textpassage, hilfreich für ein Verständnis nicht nur der *Logik*, sondern von Hegels Philosophieren überhaupt, bilden die Paragraphen 5, 6 und 7 der *Rechtsphilosophie*. Sie legen die logische Struktur des Willensbegriffs frei, die ‹Trinität› Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit.[166] Der Begriff vermag mit der Benennung einer reinen Unbestimmtheit nur einseitig erfasst zu werden. In diesem Ersten liegt logisch das Zweite; die erste Negativität hat die zweite Negativität in sich. Die unmittelbare, abstrakte Allgemeinheit, die scheinbar reine Unbestimmtheit des Begriffs macht dessen Bestimmtheit aus. Die Unbestimmtheit ist Bestimmtheit, insofern sie dem Bestimmten gegenübersteht, ist sie mit ihrem Aussprechen schon aufgehoben. Die absolute

Negativität ist seine erste, alleinige Bestimmtheit – in Umkehrung von Spinozas *omnis negatio est determinatio*. Auch die vermeintlich reine Negation ist bestimmte Negation. Vollständig leer kann die absolute, reine Abstraktion in strengem Sinne nicht sein. Auch sie ist vom *horror vacui* befallen; sie hat die Bestimmtheit der Unbestimmtheit.[167] Ein reines Nichts kann logisch nicht gedacht werden, kann nur Sache der Vorstellung sein. Diese Bestimmtheit, nämlich unbestimmt zu sein, bleibt die unhintergehbare Ausstattung des Anfangs. Dies wird dem Allgemeinen (A) nicht beigelegt, nicht zugeschrieben, sondern ist Resultat des logischen Vollzugs, ist dem ersten Schritt schon inhärent. Das Unbestimmte macht die Bestimmtheit des Allgemeinen aus, dass es ein Besonderes (B) ist (GW 12, 37 f.). Der logische Gedanke der dem Allgemeinen immanenten Negativität, der Einheit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, Unmittelbarkeit und Vermittlung, Allgemeinheit und Besonderheit, bildet den Dreh- und Angelpunkt des logischen Universums. Alle in der Sphäre von Sein und Wesen generierten Gedankenbestimmungen – Sein, Dasein, Maß, Identität, Widerspruch, Grund, Ganzes und Teile, Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidenzen etc. – können jetzt als bestimmte Begriffe angesehen werden, wobei jedem die Einheit der kontradiktorischen Bestimmungen immanent ist. Im dritten Schritt verschmelzen das erste und zweite Moment zur Einzelheit (E) aufgrund der ihnen immanenten doppelten Negativität. Diese spekulative Einzelheit ist der Begriff selbst – die «sich auf sich beziehende Negativität*, Einzelnheit*» (GW 12, 128).

Bei den ersten beiden Momenten des Begriffs, dass er von allem abstrahieren könne und dass er *auch* bestimmt sei, handelt es sich um meist eingeräumte Verstandesmomente. Das dritte Moment als das wahrhaft Spekulative verweigere der Verstand, weil der Begriff zum Unbegreiflichen deklariert werde. Der Begriff muss als die Beziehung der Negativität auf sich exponiert werden. Er ist die Einheit, sich als das Negative seiner selbst, als Besonderheit zu setzen und doch bei sich in seiner Identität mit sich, seiner Allgemeinheit, in der doppelten Negativität zu bleiben. Die Allgemeinheit hat die Besonderheit zum Gegensatz, womit sie sich (ur)teilt; alle Dinge sind ein Urteil. Die

Besonderheit vereint sich durch ihre Reflexion in sich mit der Allgemeinheit, schließt sich mit ihr zusammen. Insofern der Begriff sich zwingend bestimmt, bleibt er im Anderen bei sich selbst, kehrt zu sich selbst zurück und darf als dieses Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließende, Sich-mit-sich-selbst-Versöhnende, als das Freie verstanden werden. Die elementaren Bestimmtheiten des Begriffs, A, B und E, stellen die sich notwendig selbst auseinanderlegenden (sich ‹ur-teilenden›) Bausteine für das sich als ein System von Schlüssen (Syllogismen) konfigurierende logische Gesamtbauwerk dar, die Keimzelle des ganzen Systems, das eine in sich geschlossene Betrachtung des Begriffs und dessen Bestimmung zur Objektivität sowie das Denken der Idee als Einheit von Subjektivität und Objektivität umfasst.

Für Hegel ziehen erhebliche ‹Verletzungen des Begriffs› Verletzungen in anderen Sphären nach sich. In der Figur des *Sklaven*, des Unterdrückten schlechthin, wird der Begriff des freien Willens, des freien Wesens angetastet, was einen gravierenden Verstoß gegen den Begriff des Menschen bedeutet. Ein Wesen mit freiem Willen kann in einen solchen Status hinabsinken; die Sklaverei ist darin «etwas Geschichtliches – d.h. sie fällt, gehört *in einen Zustand vor dem Rechte*».[168] Hegel folgt hierbei Rousseau: «Die Wörter ‹Sklave› und ‹Recht› stehen miteinander im Widerspruch; sie schließen sich gegenseitig aus.»[169] Jegliche Sklaverei, Unterdrückung oder Entwürdigung ist prinzipiell zurückzuweisen. Der im Status eines Sklaven oder der Knechtschaft Lebende hat das Recht, jederzeit seine Fesseln zu zerbrechen. Er hat das unbedingte, uneingeschränkte, unveräußerliche, ewige Recht auf Anerkennung seiner Person; alle Zeitbestimmungen sind dabei obsolet.[170] Die Wahrheit gründet sich so in der Übereinstimmung des Gegenstandes oder Sachverhaltes *mit sich selbst*, mit seinem *Begriff*. Im Sklaven haben wir einen eklatanten Verstoß gegen den Begriff des Menschen, woraus das Recht der Überwindung aller Sklaverei erwächst. Das ist typisch für Hegel: Aus der Verletzung des Begriffs legitimiert sich das Widerstandsrecht aller Sklaven, aller Unterdrückten, ein Menschenrecht – die philosophische Begründung dafür. So liefert

der Begriff des freien Willens einen Probierstein für eine freie und moderne, eine menschliche Gemeinschaft.

Die lange Wegstrecke des Kapitels zur *Subjektivität* enthält Hegels Lehre des Begriffs, des logischen Urteilens und des Schließens.[171] Entscheidend ist auch hier, dass es sich nicht um ein Aufzählen oder Neben- und Nacheinander handelt, sondern um einen logisch-systemischen Fortgang; Hegel schreibt: «daß die Begriffe abgeleitet und die wissenschaftlichen Sätze […] bewiesen werden sollen» (GW 12, 44). Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit bilden die Bestimmtheiten des *einen* Begriffs. In der Einzelheit findet sich der Begriff in der Bestimmung der absoluten Negativität. Die bloß abstrakte Allgemeinheit muss als immer inhaltsloser werdende, leb- und geistlose, farb- und gehaltlose Oberfläche erscheinen und die von ihr gerade verschmähte Einzelheit als die Fundamentalbestimmung des Begriffs, wobei Allgemeinheit und Besonderheit Momente des Werdens der Einzelheit sind, jedoch zugleich auch selbst den ganzen Begriff repräsentieren, so dass sie in der Einzelheit exponieren, was sie an und für sich sind (GW 12, 49). Zudem präsentiert die Einzelheit nicht nur die Rückkehr des Begriffs in sich selbst, sondern ebenso seine notwendige Fortbestimmung, die Teilung der vereinten Bestimmung – das Ur-teilen als *Systematik der Urteilsformen*, nicht als bloße Urteilstafel, bis hin zur Freilegung der logischen Defizienz des Urteils selbst.

Ein Beispiel dafür, wie der Begriff des freien Wollens und Handelns verfehlt wird, wäre das Verbrechen. Unrechtliches Tun entspricht nicht dem vollständigen Begriff der Handlung. Dies liegt an der logisch defizitären Form des Urteils, welche der Beurteilung des Tuns als eines Verbrechens zugrunde liegt. Logisch ist das Verbrechen ein unendlich-negatives «Urtheil, worin auch die Form des Urtheils aufgehoben ist. […] Es soll ein *Urtheil* seyn, somit eine Beziehung von Subject und Prädicat enthalten; aber eine solche soll *zugleich nicht* darin seyn» (GW 12, 69). Urteile wie ‹Der Geist ist nicht gelb› oder ‹Die Rose ist kein Elefant› sind zwar richtig, aber widersinnig. Dies trifft auch auf das Urteil ‹Das Verbrechen ist eine Handlung› zu, denn ‹unrechtlich› kann kein Prädikat freien Handelns sein. Handlung

und Unrecht schließen sich im Sinne der vollständigen Charakterisierung von Handeln aus: «Als ein objektives Beispiel des negativ-unendlichen Urteils kann das Verbrechen betrachtet werden. Wer ein Verbrechen begeht, […] der negiert nicht bloß […] das besondere Recht eines anderen auf diese bestimmte Sache, sondern das Recht desselben überhaupt».[172] Der Verbrecher entzieht mir etwas, negiert mein besonderes Recht (das Recht des Anderen) und verletzt darin zugleich das Recht als solches. Folglich verletzt und beschädigt der Täter im Antasten meiner Persönlichkeit *seine eigene*. Er verletzt *mich*, *sich* und *das Allgemeine*. Aus dem ‹Defizit›, der Unvollständigkeit des Begriffs, erwächst die Notwendigkeit der Vervollständigung des Begriffs, seine ‹Erfüllung› mittels der Vernichtung des Nichtigen (des Verbrechens) durch die Strafe. Das Verbrechen verfehlt den Begriff des freien Handelns; die logische Grundlage ist verletzt. Zur Vervollständigung der Handlung muss die Strafe hinzutreten, als Umkehrung des unrechtlichen Tuns. So erwächst aus dem Begriff des freien Handelns die Legitimität des Strafens. Der freie Wille und das freie Handeln können *in ihrem Begriff* nicht verletzt werden.

Die Logik des Urteils geht wegen der prinzipiellen Begrenztheit der Urteilsform in die Logik des Schlusses über. Die notwendige Wiederherstellung der Einheit der Begriffsbestimmungen in Form der Überwindung des Teilens (des Urteilens) gelingt mit dem logischen Zusammen-Schluss – Hegels System der Syllogistik legt Leistungen und Grenzen des formalen Schließens offen, zum Beispiel bei Induktion oder Analogie. Dann gelangt die Selbstbestimmung der Subjektivität zum Schluss der Notwendigkeit, auf höchster Stufe zum disjunktiven Schluss, der eine wesentliche Form des Zusammengehens von Freiem und Notwendigem zum Ausdruck bringt; darin zeigt sich die logische Figur des Syllogismus als aufzuhebende, der Angelpunkt für das Fortgehen von der Subjektivität zur Objektivität. An einer Stelle pointiert Hegel den Unterschied zwischen der formalistischen Schlusslehre als abstrakt begriffloser Form und seiner Schlusslehre. In der abschreckenden Reduktion des logischen Schließens auf mathematisch-kombinatorische Operationen werden die begrifflichen Formbestimmtheiten des Syllogismus

zum begrifflosen Stoff herabgewürdigt, gleich dem mechanischen Verfahren eines Rechenmeisters. Die Komponenten des Schlusses werden auf eine Ebene mit den Punkten eines Würfels oder von L'Hombre-Karten gesetzt und damit das Eigentliche der Einheit des Begriffs zerstört (GW 12, 108 f.).

In der höchsten Form des notwendigen Schlusses, dem disjunktiven Schluss, wird ein vollständiger Zusammenschluss erreicht. Die herausgehobene Scharnierfunktion des disjunktiven Schlusses gründet sich auf die Herstellung der formalen Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, insofern jedes der drei Momente den ganzen Schluss repräsentiert, jedem kommt der Status der Mitte des Schlusses zu. Alles Vernünftige muss so die Bedingungen des disjunktiven Schlusses erfüllen. Jedoch beinhaltet dies zugleich den Kollaps der Selbständigkeit, der ‹Souveränität› der drei Begriffsmomente, die Aufhebung ihrer Differenz in der Indifferenz und damit das Setzen eines neuen Unmittelbaren, und zwar als Resultat der konstruktiven Vermittlung, der Subjektivität. Diese Bewegung führt zwingend zur Aufhebung der Vermittlung in der Unmittelbarkeit, die jetzt in der Form der Objektivität ihr logisch letztes Stadium erreicht; die Subjektivität erweist sich als Objektivität und dann die Objektivität in ihrem Durchgang bis zur Zweckmäßigkeit als wiederhergestellte Subjektivität. Der Schluss als bloß subjektiver wird in den Zusammen-Schlüssen der Objektivität überwunden und bewahrt. Die Objektivität als Begriff hat die Vermittlung seiner Selbstbestimmung in eine unmittelbare Beziehung auf sich selbst aufgehoben, allerdings in einer vom Begriff durchdrungenen Unmittelbarkeit. Damit entwirft Hegel einen logischen Grundgedanken seines idealistischen Monismus, die letzte Einheit der entgegengesetzten Prinzipien des Subjektiv-Konstruktionistischen und des Objektiv-Realistischen[173] in der Gedankenbestimmung der *einen* Idee.

Der Übergang von der Subjektivität zur Objektivität kann nicht als Applikation der logischen Elementarlehre angesehen werden; er ist keine unzulässige Erweiterung des logischen Terrains oder ein ‹Sprung von der Seite der Sprache zur Seite der Welt, von der *res cogitans* zur *res extensa*›.[174] Es handelt sich um das der gewöhnlichen Verstandeslogik verschlossene Prinzip der

generativen Entfaltung des Begriffs, das seinen Beweis im Vollzug des sich selbst bestimmenden Denkens erhält (GW 20, 200 ff.). Zur Illustration benutzt Hegel die Metapher des Fachwerks:[175] Die Fachwerkkonstruktion der Syllogistik reduziert sich nicht auf das pure logische Gebälk; die gefüllten Zwischenräume sind ebenso konstitutiv. Nur so trägt das Gebäude. Im logischen Fachwerk erfolgt die ‹Auffüllung› jedoch nicht durch äußere Zugabe, nicht durch vorhandene Objekte, sondern der logische Gang der Subjektivität führt mit der Aufhebung des disjunktiven Schlusses stringent zum Denken der Objektivität, der *logischen* Objekte. Die logische Objektivität – Mechanismus, Chemismus, Teleologie – tritt als absoluter Widerspruch zwischen der vollkommenen Selbständigkeit und der Unselbständigkeit der Unterschiedenen auf und führt in der Abhandlung der Zwecklehre (Teleologie) die immanente Subjektivität der Objektivität sowie den Übergang zur Idee vor Augen.[176] Die Idee des Staates etwa umschließt diesen ‹subjektiv› als System von Schlüssen und ‹objektiv› als Mechanismus, Organismus und inneren Zweck, verbindet so das ‹Gebälk› der Subjektivität mit der ‹Füllung› der Objektivität, bildet die Einheit von Freiheit und Bestimmtheit, expliziert die Selbstbestimmung des Bürgers – die Einheit der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit des Politischen. Hegel schreibt in seiner «kleinen Logik»:

> [Die Philosophie hat] keine andere Aufgabe als die, diesen Gegensatz durch das Denken zu überwinden. Beim Erkennen ist es überhaupt darum zu tun, der uns gegenüberstehenden objektiven Welt ihre Fremdheit abzustreifen, uns, wie man zu sagen pflegt, in dieselbe zu finden, welches ebensoviel heißt, als das Objektive auf den Begriff zurückzuführen, welcher unser innerstes Selbst ist. [Es ist verkehrt], Subjektivität und Objektivität als einen festen und abstrakten Gegensatz zu betrachten. […] Der Begriff, welcher zunächst nur subjektiv ist, schreitet, ohne daß er dazu eines äußeren Materials oder Stoffs bedarf, seiner eigenen Tätigkeit gemäß dazu fort, sich zu objektivieren, und ebenso ist das Objekt nicht ein Starres und Prozeßloses, sondern sein Prozeß ist der, sich als das zugleich Subjektive zu erweisen, welches den Fortgang zur *Idee* bildet.[177]

8. Die logische Idee als absolute Einheitvon Subjektivität und Objektivität

Das letzte Stadium in der Selbstbestimmung des Begriffs ist die Idee. Der Gebrauch von diesem Terminus unterscheidet sich sowohl von der Umgangssprache als auch von seiner Verwendung bei Platon oder Kant. Es geht nicht um einen einfachen Einfall, es geht nicht um eine ‹jenseitige› Vielheit von Ideen oder um ein Annäherungsprinzip. Kants Verdienst liege in seinem Insistieren auf der Vernunftidee, gegen eine der Idee widerstreitende Erfahrung. Zugleich werde jedoch den Ideen der Wert der Wahrheit abgesprochen, weil es zu ihnen keinen kongruierenden Gegenstand in der Sinnenwelt geben könne. Für Hegel umfasst die Idee den Begriff, der den Begriff selbst zu seiner Realität hat. Es geht um die Realisation des Begriffs innerhalb der logischen Sphäre, denn logische Realität hat der Begriff an seinen Bestimmungen der Besonderheit. Es kann nur etwas als wirklich anerkannt werden, insofern es die Idee in sich hat und sie ausdrückt. Was dem Begriff nicht entspricht, hat keine Wahrheit, ist bloßes Existieren. Ein Kunstwerk gilt als wahres oder wirkliches, wenn es den Begriff der Kunst erfüllt, wie die *Antigone*, der *Don Quixote* oder Leonardos Meisterstücke. Nicht jedes Artefakt ist ein Werk der Kunst, nicht jede Gemeinschaft kann als Staat gelten. Sofern ein solches Gebilde dem Begriff gar nicht entspricht, sind ‹Seele› und ‹Leib› getrennt. Hegel hat dies später in seiner *Rechtsphilosophie* in die zu Unrecht skandalisierte Formel gegossen: Was wirklich ist, das ist vernünftig – sein gelungener Coup zur Täuschung der Zensoren, die ‹wirklich› und ‹existent› als synonym verstanden.

Insofern der Begriff als Idee seine Freiheit erreicht, muss die Idee den ‹härtesten Gegensatz in sich› tragen und diesen ‹aushalten› (GW 12, 177). Der auf der dem Begriff immanenten Negativität basierende Prozess umschließt erstens die Stufe des Lebens der Idee, zweitens die des Erkennens und Wollens, worin die Entgegensetzung von theoretischer und praktischer Idee aufgebaut und überwunden wird, und drittens die Idee als absolutes Wissen ihrer selbst, ihr Zusammengehen mit sich selbst. Im Rahmen der Behandlung der Einheit der theoretischen

und der praktischen Idee, der Idee des Wahren und des Guten geht es um die ‹praktische› Dimension im ‹Schlusse des Handelns›, um die Idee als Handeln, als freie Subjektivität, die aufgrund ihrer Verwirklichung identisch mit sich wird, im anderen die eigene Objektivität zum Gegenstand hat und also *frei* ist. In der Idee kommt es zur Einheit des Theoretischen, des Erkennens, und der ‹wahrhaftseienden Objektivität›. Letztere unterscheidet sich prinzipiell von der ‹bloß erscheinenden und somit an und für sich nichtigen, nicht objektiven Wirklichkeit›. Die vorgefundene Realität muss als der ausgeführte absolute Zweck verstanden werden, im Unterschied zum suchenden Erkennen, in dem die objektive Welt ohne die Subjektivität des Begriffs ist. Hegel geht es um die ‹objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist.› Dies ist die absolute Idee, der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Durch ihre Selbstbestimmung, durch ihre Besonderung hat sie verschiedene Gestaltungen kehrt sie zu sich selbst zurück. Die Aufgabe ist nun, die Idee in diesen ihren differenten Formationen mittels der philosophischen Wissenschaften zu erkennen (GW 12, 235). Die *Wissenschaft der Logik* vollzieht hierbei den ersten grundlegenden Schritt.

In der Idee wird die ganze Entwicklung der logischen Sphäre deren Inhalt und Form, die vollständige kreisförmige Entfaltung des logischen Ganzen. Hegel betont nochmals, dass im Denken des Widerspruchs das wesentliche Moment des Begriffs liege, dass der Gedanke der Negativität «den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffes» bilde, dass die «*negativ[e] Beziehung* auf sich, der innerste Quell aller Thätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung» (GW 12, 246) des Begriffs sei. Die bisherigen Konstituenten des Begriffs vereinen sich; die Idee wird das *Eine*, das Vernünftige schlechthin, das an und für sich Wahre. Die Idee steht für den adäquaten, reinen Begriff, den ‹freien, sich selbst zur logischen Realität bestimmenden Begriff› (GW 20, 216). In der Idee wird die absolute Einheit von logischer Subjektivität und logischer Objektivität hergestellt, die Einheit des Begriffs mit sich selbst. Im reinen Begriff als Endpunkt der Idee ist der Begriff vollkommen bei sich; er ist im höchsten und endgültigen Sinne *das Freie*. Die Idee hat sich als Denken des Denkens selbst zum

Gegenstand; sie ist das einzige vollkommene Selbstverhältnis. Die *Logik* liefert die Grundlegung von Hegels monistischem Idealismus als Wissenschaft der Vernunft und Freiheit. Im Resultat der Idee steckt die spekulative Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit, die Einheit beider. Die Unmittelbarkeit des Anfangs kann als bewiesene, vermittelte gelten. Der Kreis, keineswegs ein Teufelskreis, schließt sich im Rückgang auf den Anfang.

> Sonderbar ist der Gedanke, […] daß Ich mich des Ich schon *bedienen* müsse, um von Ich zu urtheilen […] Aber lächerlich ist es wohl, diese Natur des Selbstbewußtseyns, daß Ich sich selbst denkt, daß Ich nicht gedacht werden kann, ohne daß es Ich ist, welches denkt, – eine *Unbequemlichkeit* und als etwas fehlerhaftes, einen *Cirkel* zu nennen; – ein Verhältniß, wodurch sich im unmittelbaren empirischen Selbstbewußtseyn, die absolute, ewige Natur desselben und des Begriffes offenbart, deßwegen offenbart, weil das Selbstbewußtseyn eben der *daseyende*, also *empirisch wahrnehmbare*, reine *Begriff*, die absolute Beziehung auf sich selbst ist, welche als trennendes Urtheil sich zum Gegenstande macht und allein diß ist, sich dadurch zum Cirkel zu machen. (GW 12, 194)

Die Extreme der einseitigen Subjektivität ohne Objektivität und der ebenso einseitigen Objektivität ohne Subjektivität können als überwunden gelten. Die absolute, reine Idee ist der Begriff, der logisch sich selbst bestimmt, sich selbst begriffen hat, zum einen als das System der Inhaltsbestimmungen, das systemische Ganze der logischen Bestimmungen ‹eingedampft› in der *einen* Idee, zum anderen die Form als die Methode des spekulativ begreifenden Fortgangs, die Methode als *methodos*, als Verfahren der Untersuchung, als Wegstrecke, die das reine Denken bis zur Ganzheit der logischen Idee zurücklegt.

Im Abschluss des systemisch Logischen wird endgültig belegt, dass die Unbestimmtheit bzw. Unmittelbarkeit des logischen Anfangens ihre Bestimmtheit ausmacht. Der unmittelbare Anfang ist erwiesenermaßen zugleich vermittelt. Dies kann nur das Ganze des Systems leisten, nicht fragmentarisches Dahererzählen, dies schreibt Hegel allen Systemkritikern und -verächtern ins Stammbuch. Zudem wird mit dem Resultat die Unbestimmtheit, die Unmittelbarkeit, die Indifferenz wiederhergestellt. Vom

Anfang an erscheint der gesamte logische Weg so als Rückannäherung zum Beginn, deshalb die Rede von einem «*Kreis von Kreisen*» (GW 12, 250 ff.). Jeder Kreis durchbricht die eigene Begrenzung, hebt seine Sphäre auf. Der neue Kreis zeigt eine höhere Komplexität des Begriffs. Der Weg führt von der ‹Anreicherung› der Keimstruktur und sich wiederholenden ‹Reduktion› des aufsteigend ‹Reicheren› bis zum vollständigen *einen* Kreis. In der gesamten Kreisbewegung fallen das rückwärtsgehende Begründen und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen immer ineinander.

9. Der Fortgang von der *Logik* zur *Naturphilosophie*

Wie schon ihr Anfang, so ist auch das Ende der *Logik* heikel, zu dessen Klärung die *Enzyklopädie* wie die *Rechtsphilosophie* beitragen können. Hegel nutzt einige logische Bestimmungen und Ecksteine des Resultats der *Logik* wie Dasein, Existenz, Endlichkeit, Wirklichkeit, Zufälligkeit, Besonderheit, Objektivität sowie auch Tätigkeit, Zweck, Subjektivität und ‹das Freie›. Nur durch das Ausbuchstabieren des kategorialen Geflechtes kann eine stichhaltige, logisch stringente Interpretation des notwendigen Fortgangs gelingen, nur so können Deutungen, die auf außerlogische Instanzen zurückgreifen wie etwa die Rede von einer Schöpfung der Natur zurückgewiesen sowie die Unhaltbarkeit etwa der Kritik seitens Schellings und seiner Anhänger offengelegt werden.[178] Erstens ist ein Ergebnis der logischen Selbstbestimmung die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung. Jedoch kann diese Einheit logisch nicht zureichend erfasst werden, weil sie kein Ruhendes darstellt, sondern «die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Thätigkeit» (GW 12, 248). Zweitens geht in der absoluten Idee die Logik zu der einfachen Einheit zurück, welche ihr Anfang war – «die reine Unmittelbarkeit des Seyns, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraction weggelassen erscheint» (GW 12, 252). Die Idee wird als einfache Beziehung auf sich, als reine Unbestimmtheit aufgefasst, allerdings zugleich als das Sein im Status des sich begreifenden Begriffs, als freie Subjektivität, die in ihrem Begriff bei sich selbst ist. Somit stellt sich zu guter

Letzt die Unmittelbarkeit wieder her – ‹wie das Anfangende sich bestimmt hatte› (GW 12, 241), jetzt aber als Begriff mit dem Prädikat *frei*. Der Gehalt von Hegels Wendung von der ‹absoluten Freiheit der Idee› kann nur dann erschlossen werden, wenn die bereits in der *Logik* entfalteten Dimensionen des Topos vom Begriff als dem Freien ausgeschöpft werden. Wenn Schelling behauptet, ein bloßer Begriff könne sich nicht entschließen, so hat er sicher Recht, nur hat Hegel hier keineswegs den *bloßen* Begriff, sondern den freien, subjektiven Begriff im Auge. Begriff und Idee sind bei Hegel mit solchen Kategorien wie Aktuosität, Urteilen, ausgeführter Zweck, tätiges Subjekt, praktische Idee, Willensidee und ‹Schluss des Handelns› konnotiert. Dazu nur eine Stippvisite in Hegels Text: «Die Willens-Idee hat als das selbstbestimmende *für sich* den *Inhalt* in sich selbst.» (GW 12, 231) Drittens erwächst daraus, dass der Begriff im Endpunkt der Idee noch in seine logische Idealität, die Idee ‹in den reinen Gedanken *eingeschlossen*› bleibt, die ‹reine Idee des Erkennens in die Subjektivität *eingeschlossen*› ist, das Erfordernis des *Auf-* und des *Ent-schließens* der Idee. Die Sphäre des Logischen umfasst ‹nur› die Wissenschaft des reinen Begriffs. Das Zusammenspiel von *theoretischem* Auf-schließen und *praktischem* Ent-schließen zeigt sich in den Wendungen ‹absolute Befreiung der reinen Idee›, die Idee, die ‹sich selbst frei entlässt› (GW 12, 253), in den Signalworten wie Aufschließen, Entschluss, Freiheit.[179] In der Idee sind theoretische Idee (Erkennen) und praktische Idee vereinigt: «die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte Zweck bestimmt […] als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist» (GW 12, 235). Der entscheidende Charakterzug der Idee bleibt ihr Selbstbestimmen; das Denken, keinesfalls verstanden als Selbstbewusstsein, bestimmt sich selbst. Philosophie überhaupt versteht Hegel als Befreiung des Begriffs durch sich selbst, als seine Selbstbefreiung. Nun beinhalten das ‹theoretische› Aufschließen der logischen Struktur und das ‹praktische› Entschließen allerdings das Aufheben des rein Logischen. Im ersten Schritt der ‹Befreiung› entlässt sich das rein Logische selbst aus seinem von ihm selbst verschlossenen Raum, ein logisch Zusammengebundenes wird aufgebunden, ein logischer

Zusammen-Schluss aufgeschlossen. Viertens impliziert die Unmittelbarkeit im ersten Schritt der Befreiung die Möglichkeit des Absehens von jeglicher Bestimmung, eine ‹negative Freiheit› als Wahlmöglichkeit, ein von der Idee ausgehendes ‹spontanes› Außerkraftsetzen des logisch Zwingenden. Diesem ersten ‹Desaster› für die logische Idee inhäriert ein zweites: Mit der Unbestimmtheit dieses ‹Wollens› der Idee geht die Abhängigkeit von einem Gegebenen einher, die Kontraposition, da die logische Idee selbstbestimmt ist. In keinem Inhalt kann das Wollen der Idee wahrhaft bei sich selbst sein, da kein solcher durch die Natur des logischen Willens vollständig bestimmt ist, sondern auch Zufallendes, Zufälligkeit repräsentiert. Die Logizität muss sich durch sich selbst aufsprengen, sich als ein Anderes sich gegenüberstellen. Hegel fasst den Sachverhalt in den Kategorien der Zufälligkeit und der Willkür – letztere gilt als «*Zufälligkeit*, wie sie als Wille ist» (GW 14/1, 38) –, als erstes notwendiges, aber nicht hinreichendes Bestimmungsmoment des freien Willens. Die Idee kann damit bei sich bleiben und zugleich ‹außer sich sein›, in der Natur zeigt sich das Vernünftige etwa in Form von Naturgesetzen und zugleich hat die Zufälligkeit ihr Bestehen. Fünftens mangelt es diesem Endabschnitt an Ausführlichkeit, vieles bleibt implizit.[180] Auch ist in der Abschlusspassage nur die Rede von Bestimmung, nicht von Besonderheit, die allerdings im Textstück *Die Idee des Guten* thematisiert wird – «die Selbstbestimmung ist wesentlich *Besonderung*, da die Reflexion des Willens in sich als negative Einheit überhaupt auch Einzelnheit im Sinne des Ausschließens und Voraussetzens eines Andern ist» (GW 12, 231 f.). Paragraph 191 der *Enzyklopädie* (1817) (GW 13, 110) formuliert diese Komponente dann näher: Die logische Idee entschließt sich, *zuerst* das Moment ihrer *Besonderheit* aus sich zu entlassen; diese Besonderung gilt als das erste absolute Moment der Realität in ihren mannigfachen, in der *Logik* entwickelten Bestimmungen wie Dasein, Endlichkeit, Wirklichkeit, Objektivität. Die Natur als ein erstes Reich der Besonderheit repräsentiert das Moment der Besonderheit der Idee und ihres Anders-Seins, das die Idee aus sich entlässt. Dem naturphilosophischen Lebensbegriff liegt dann die logische Kategorie des Lebens zugrunde. Mit dem

selbstgesetzten Zweck zum Entschluss und Handeln gilt es, aus dem logischen Raum herauszutreten – mehr ist bei diesem Anfangen noch nicht exponiert. Zudem wird das Entschließen genauer gefasst: Zum einen geht es um die im Begriff eingeschlossene, zum andern um die ‹auseinander gesetzte› Freiheit. Die denkende Vernunft im ‹Modus› der Freiheit (eines tätigen Vollzugs) entschließt sich zur Endlichkeit, ohne das Unendliche preiszugeben, ohne der logischen Idee zu entsagen. Die Idee manifestiert sich, sie tut sich selbst kund.[181] Der Begriff kann in seinem Anderssein bei sich selbst bleiben, diese Freiheitsbestimmung wurde vor Hegel von keinem der kantisch-nachkantischen Idealisten gedacht.[182] Die Idee kann sich nicht nur in der absoluten Unmittelbarkeit ihres logischen Inhalts und ihrer logischen Form halten, sondern muss sich zunächst besondern, indem sie ihre am Ende der *Logik* erreichte einfache Einheit, welche die logischen Bestimmungen und Zwecke in sich verschlossen trägt, aus sich hervorbringen muss. Mittels dieser Besonderung schließt die in der übergreifenden Subjektivität-Objektivität eingeschlossene Idee sich auf, gelangt zum realen Vollziehen, zum Setzen der Momente oder Bestimmungen, die in ihr noch verschlossen, noch zusammengebunden waren. Bereits in der *Wesenslogik* wird dieser Fortgang anhand der Kategorie der Wirklichkeit und der Rede von der Manifestation, die keinen anderen Inhalt hat als die Manifestation des Absoluten, angedeutet und vorbereitet. Das Wirkliche wird «durch seine Aeusserlichkeit nicht in die Sphäre der *Veränderung* gezogen, noch ist es *Scheinen* seiner in *einem andern*», die bestimmenden Momente sind «noch nicht realisirt; ihre Verschiedenheit gehört so zunächst der äussern Reflexion an und ist nicht als Inhalt bestimmt» (GW 11, 381). Der Fortgang von der Logik zur Realphilosophie zeigt sich auch im Blick auf Bestimmungen der Wirklichkeit wie Zufälligkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit. Beispielsweise hat die im Rahmen der Realphilosophie konzipierte Wissenschaft des Rechts die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstand.

Die Rede von einem ‹Weitergehen› oder ‹Abbruch› der *Logik* bleibt völlig unscharf, genauer wäre im Hegelschen Sinne vom Fortgang als einem Aufheben zu sprechen. Es geht nicht mehr

nur um die reinen Denkbestimmungen, aber das Logische findet sich keineswegs völlig destruiert. Die Natur des spekulativen Wissens sei, so Hegel, in der *Wissenschaft der Logik* ausführlich entwickelt, seine Philosophie der Natur und des Geistes, die ‹Realphilosophien›, beruhen auf dem Logischen, entfalten die Logik eines je konkreten und in sich mannigfaltigen Gegenstandes. Über diesen Fortgang der Logik, zu dieser ‹Brücke› zwischen Logik und Natur lässt sich zumindest Folgendes sagen: Sofern die logische Idee im Muster von Selbstbestimmen gedacht wird, so muss ein Verharren in der ‹Tatlosigkeit› ausgeschlossen werden; das Sichentschließen (Beschließen) als Sich-selbst-in-Äußeres-Setzen lässt sich nicht umgehen. Ein Beispiel ist das Unterlassen, das eben keineswegs Nichtstun, sondern zwingend ein Tun darstellt, in manchen Fällen gar ein strafbares Tun. Alle Versuche in solchem Nicht-Tun, in solcher ‹Besonderungslosigkeit›, in der einfachen Einheit und unentzweiten Identität stehenzubleiben, somit zu vermeiden, sich mit dem Endlichen und Konkreten zu ‹beflecken›, müssen scheitern – wie bei dem Begriff so auch bei den ‹schönen Seelen›. Auch das träge, tatlose Brüten, In-sich-Bleiben und Nichtstun hat zwingend seinen Grund im *Entschluss*. Alles Unterlassen stellt ein wie auch immer geartetes Beschließen und Agieren dar, ein Votum für etwas *besonderes Einzelnes*. Wie der Wille sich im Beschließen, Besondern oder Beschränken nicht verliert, so auch die Idee nicht. Hegel schreibt mit Bezug auf Goethe: Wer Großes will, muss sich beschränken, sich besondern, sich selbst bestimmen – wer Alles will, will nichts.

Das Entschließen zeitigt zu Beginn nur ein minimales Ergebnis, das unmittelbare Sein, das bloße ‹Ist›, die Idee als Natur, bloße Objektivität und äußerliches Leben, eben ihr Außer-sich-Sein. Ein erstes solches Bestimmen oder Besondern beinhaltet, die Natur als das Andere der logischen Idee selbst aus sich zu ‹entlassen›, dabei aber in sich ruhend als logisches Fundament zu verbleiben. Die Sphäre der logischen Raum-Zeit, des logischen Neben- und Nacheinander geht fort in die ‹zweite› Sphäre der zunächst «ohne Subjectivität seyende[n] *Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit*» (GW 12, 253), zur Natur als einer Stufe der Selbstbefreiung des Begriffs, der «Vermittlung,

aus welcher sich der Begriff als freye aus der Aeusserlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt» (GW 12, 253). Die in der Lehre vom Wesen fundierte ‹erste› Manifestation hat ihre Fortsetzung in der ‹zweiten› Manifestation der Idee.[183] Das Terrain des rein Logischen, des Metaphysischen muss verlassen werden – das unverzichtbare Schattenreich der Idee, das Grau-in-Grau des rein Logischen, worin alle Farbenspiele des Natürlichen verblassen, das tausendfältige Wunderbare in trockene, aber logisch-schlüssige Formen verdorrt und das gestaltlose Allgemeine versinkt in einem trüben Nebel. Auf dem Wege ihrer Besonderung ist die Idee zuerst in der Form des Andersseins, des zwiespältigen Außer-sich-Seins – die Hinwendung zum Reichtum der farbigen, lebendigen, unermesslich vielgestaltigen Natur wie auch das Außer-sich-Sein im Sinne des Waltens von äußerer Notwendigkeit und Zufälligkeit.[184] Die Philosophie der Natur als erster Teil der *Realphilosophie* beinhaltet das denkende, begreifende Erkennen der Natur. Mit der Idee wird die Vernunft eines Gegenstandes erfasst, Idee ist die eigentliche Bedeutung von Vernunft und die Philosophie immer denkende Erkenntnis der Idee.

Auf jeden Fall steht die Philosophie vor der von Hegel selbst formulierten Aufgabe, mindestens 77-mal den logischen Gang der Denkbestimmungen vom reinen Sein bis hin zur absoluten Idee neu durchzuarbeiten und auf seine Konsistenz hin zu prüfen – die entscheidende Herausforderung für eine angemessene Interpretation des Hegelschen Denkens.

9. Die Befreiung von «Schulplunderwesen» und «Katzenjammer» – Auf dem Weg zur akademischen Laufbahn

Rektor, Philosophielehrer, Schulrat – seine Ämter erfüllte Hegel mit hohem Verantwortungsbewusstsein. Der Königsweg zur Freiheit trägt für ihn den Namen Bildung. Sein Engagement belastete ihn zunehmend, was sich in der Rede vom ‹Schulplunderwesen› und in der Steigerung des Katzenjammers

bis hin zum «Schul-, Studien- und Organisationskatzenjammer» zeigt (Br II, 111). Im Sommer 1815 vergleicht Hegel seine Lage mit der von Napoleon während der Verbannung auf St. Helena (Br II, 54). Ihm war bewusst, dass für ihn nur die Universität eine angemessene Wirkungsstätte sein kann. Im Briefwechsel mit Niethammer kommt der Wunsch nach einer akademischen Laufbahn wiederholt zum Ausdruck. Doch immer wieder zerschlagen sich die Optionen. Niethammer spricht schon vom «Nimmerlestag». 1815 und 1816 weilt Hegel wohl zur Sondierung der Chancen in Erlangen, bei Breyer und dem Theologieprofessor Paul Joachim Siegmund Vogel.[185] 1816 wendet sich endlich das Blatt, und der ‹aus Not an den Schulkarren gespannte spekulative Pegasus› (Ros 247) kann seine Schwingen für die Flüge im akademischen Kosmos aufspannen: Jena scheint eine Möglichkeit zu werden, auch Berlin, Erlangen und Heidelberg. Am 6. August 1816 nimmt Hegel den Ruf nach Heidelberg an, am 15. August trifft das Angebot aus Berlin ein – dort hatte er Schelling und andere Mitbewerber aus dem Felde geschlagen (Br II, 397 ff.) – und am 6. September erfolgt die Ernennung zum Professor in Erlangen.[186] Hegel hatte sich schon für die altehrwürdige und berühmte Universität Heidelberg entschieden, selbst Umstimmungsversuche von höchster Stelle aus München misslingen.[187] Endlich findet seine philosophische Kompetenz öffentliche Anerkennung. In einer Stellungnahme zu Hegels Entlassungsgesuch aus den bayerischen Diensten vermerkt der Nürnberger Stadtkommissar Kracker das hohe Ansehen des Philosophen beim «hiesigen gebildeten Publicum», spricht aber auch von Kollisionen mit der Administration und fügt hinzu, dass Hegel ja Ausländer, ein Württemberger, sei.[188]

Für die fast gleichzeitig erfolgenden Rufe aus Erlangen, Berlin und Heidelberg gab es zwei entscheidende Gründe, die Publikation der *Wissenschaft der Logik* und das erfolgreiche pädagogische Wirken in Nürnberg. Das «alte Gebäude der Wissenschaft, namentlich die bisherige Logik», so heißt es in einem Papier des Rektors und Senats der Universität Berlin, sei «ganz erschüttert und in sich zusammengesunken», und man benötige «ein ganz neues gediegenes System des Wissen», das nur

Hegel vorzuweisen habe.[189] Das Gedeihen der Wissenschaft hänge nicht allein von der Vernunftkritik Kants, von Psychologie und dem Ausgeben von Phantasieren als Philosophie ab, so die Spitze gegen die jeglichen philosophischen Tiefgang vermissenden Gedanken eines Fries, Köppen und vieler Anderer.[190] Hegel gilt in diesem Dokument als «der einzige entschieden ausgezeichnete Philosoph». Die «Trefflichkeit und Klarheit seiner Lehrmethode» in Nürnberg wird ausdrücklich hervorgehoben (HBZ 126). Von Heidelberger Seite hatten sich Boisserée,[191] Karl Daub, Friedrich Wilken, Johann Ludwig Ewald, sicher auch die alten Vertrauten Paulus und Eschenmayer für diesen Ruf eingesetzt. Hegel gehört jetzt unstrittig zu den wichtigsten philosophischen Denkern seiner Zeit.

Nürnberg hatte 300 Jahre nach Hans Sachs, dem Meisterdichter und -singer, und dem Meistermaler Albrecht Dürer den *Meisterdenker der Moderne* in seinen Mauern. Für Hegel waren die Nürnberger Jahre äußerst intensiv und turbulent, bestimmt vom Aufbau des ersten humanistischen Gymnasiums, vom Schreiben der *Logik* und des bewegten persönlichen Lebens. Entscheidende Vorarbeiten zu seinem enzyklopädischen System der Philosophie, zu seiner praktischen Philosophie und seiner Ästhetik entstanden in der fränkischen Metropole. Sein Hauptwerk, die *Wissenschaft der Logik*, wird eine neue Epoche im logischen Denken eröffnen, eine moderne Logik als neue Metaphysik begründen.

VIII.

Hegel auf dem Heidelberger Philosophenweg – Die Eule der Minerva am Neckar (1816–1818)

Wie von Göttern gesandt, fesselt' ein Zauber einst
Auf die Brücke mich an, da ich vorüberging,
und herein in die Berge
nur die reizende Ferne erschien

Friedrich Hölderlin



Minerva auf der Alten Brücke in Heidelberg

Auch Goethe war von der Heidelberger Steinbrücke über den Neckar beeindruckt, die ‹in einer Schönheit wie vielleicht keine andere Brücke der Welt erscheint›. Im Herbst 1816 tritt Hegel im Alter von 46 Jahren unweit dieser Brücke seine erste ordentliche Professur an. In diesen Monaten wurde die Bundesversammlung

in Frankfurt gegründet; der Vulkan-Winter, verursacht durch den Ausbruch des Tambora bringt Europa ein Hungerjahr; Rossinis *Barbier von Sevilla*, eine Lieblingsoper Hegels, wird uraufgeführt; Mary Shelleys *Frankenstein* und Jane Austens *Emma* erscheinen; das Chlorophyll wird entdeckt. Die zum Großherzogtum Baden gehörende Neckarstadt empfindet Hegel als ‹sehr lachend und romantisch› (Br II, 167). «Zur Linken die wald- und rebenbeschatteten Gebirge, zur Rechten der breite Silberstrom, der um die Felstrümmer zürnt […]; vor uns die kühnen Gewölbe der Neckarbrücke, und darüber hinaus die herrlichen Trümmer des Bergschlosses […]; im tiefen Grunde daneben die hier sich vortheilhaft ausdehnende Stadt, welche zum Theil amphitheatralisch sich erhebt».[1] Unterhalb der in ihrem Keller das legendäre Große Fass beherbergenden Schlossruine liegt die etwa 11.000 Einwohner zählende Stadt zu beiden Seiten des Neckars. Vom Paradeplatz aus sah Hegel die Gebäude seiner neuen Wirkungsstätte. Der ‹Waldhauch weht von den Bergen erfrischend durch die Straßen› (Joseph von Eichendorff). Diese romantisch-lyrische Atmosphäre wird William Turner später auf die Leinwand bannen. Aber Hegel sieht nicht nur das Idyllische, sondern auch die ersten Zeichen der aufkommenden industriellen Welt, die Eisengießereien und die Spinnmaschinenfabrik. Von Dampfmaschinen angetriebene Schiffe verkehren bereits auf dem Fluß. Karl von Drais baut in der Nähe von Heidelberg 1817, im Erscheinungsjahr von Hegels Heidelberger *Enzyklopädie*, das erste Fahrrad, die Draisine – eine die Welt verändernde Erfindung.[2]

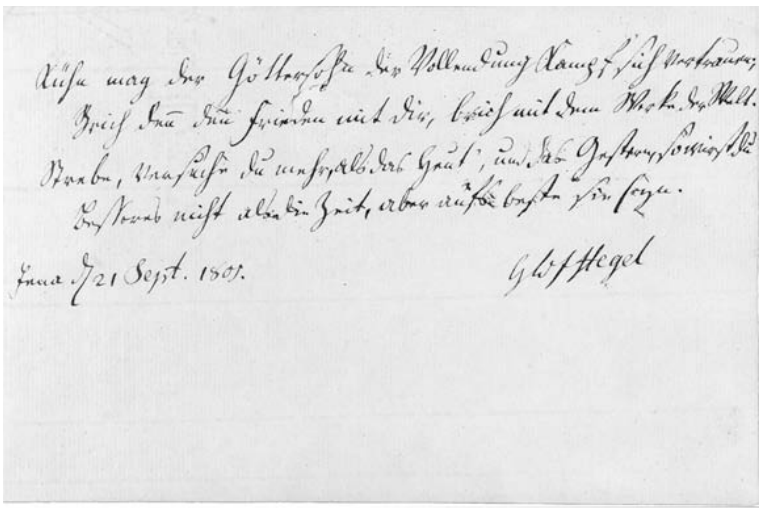
1. Familienleben bei Hegels in Heidelberg

Am 19. Oktober 1816 trifft Hegel in Heidelberg ein. Im November kommen seine Frau Marie mit den Söhnen sowie Schwiegermutter Susanna und Schwägerin Sophie Marie Friederike, genannt Fritz, nach.[3] Die Familie wohnt wohl zunächst für nur kurze Zeit in dem von Sohn Karl erwähnten Haus von Konrad Quast.[4] Um die Jahreswende zieht sie in das neue Haus in der Plöck 48 (auf der amtlich verzeichneten

Parzelle 300 in Plan 4) um; Hauseigentümer ist Benedikt Weidmann.[5] Hegel schreibt seiner Schwester im Sommer 1817: «unser Hausbesitzer hat einen großen Feldbau» (Br II, 166) – Weidmann war Bauer und Weingärtner.[6] Hegel stehe oft am Fenster, «auf die im Duft schwimmenden Berge und Kastanienwälder hinblickend» (Ros 301). Susanna von Tucher kümmert sich in den ersten Tagen um den Haushalt. Nach Nürnberg zurückgekehrt, schreibt sie eine Reihe von Briefen an ihre Tochter, in denen auch das Familienleben der Hegels in Heidelberg zur Sprache kommt. [7] Marie habe «an der Seite einen von Dir und der vernünftigen Welt hochgeschätzten Mann» und «zwei herzige Buben», ihre ersten Enkelkinder. «Mit ruhiger Besonnenheit» werde Hegel «unter allen Umständen seines Lebens handeln, und weder das Glück noch die gute Zeit wird ihm wie so vielen tausend Schwachen den Kopf schwindlich machen.»[8] Susanna ist stolz auf ihren Schwiegersohn, spricht von ‹unserem Hegel› und prophezeit ihrer Tochter Marie im Herbst 1817: «So wirst Du mir noch eine weltberühmte Frau werden.»[9] Aber sie sorgt sich auch um Marie, die mehrere Fehlgeburten erleidet, ermahnt sie wegen ihres schwärmerischen Wunsches nach einer Tochter.[10] Sie schickt Nürnberger Köstlichkeiten; so muss die Familie auch am Neckar nicht auf die von Hegel geliebten Brat- und Knackwüste, die Lebkuchen und delikaten Gelees verzichten.[11]

Hegel war beeindruckt von seiner lebenslustigen 17-jährigen Schwägerin Fritz, unternimmt Ausflüge mit ihr und begleitet sie zum Tanz und zum Fasching. Die junge Frau gewinnt bis zu ihrer Abreise im Oktober 1817 viele Verehrer. Die Mutter ist besorgt und hofft, dass etwa Niethammer Junior die «Vernunft nicht ganz und gar mit dem Herzen fortspaziert».[12] Im Herbst 1817 beginnt Gottlieb von Tucher, der Bruder von Fritz und Marie, sein Studium an der Heidelberger Universität und wohnt zunächst im Hause Hegel. Mutter Susanna möchte den Sohn unter den Fittichen von Hegel wissen, denn in seinem ersten Semester in Erlangen zählte er mit seinem Gymnasiumsfreund Wirth[13] zu den Matadoren der rebellischen Studenten. Gottlieb wird wohl an den Kollegien seines Schwagers teilgenommen haben.[14] In den Berichten ihres Sohnes erkennt Susanna «den

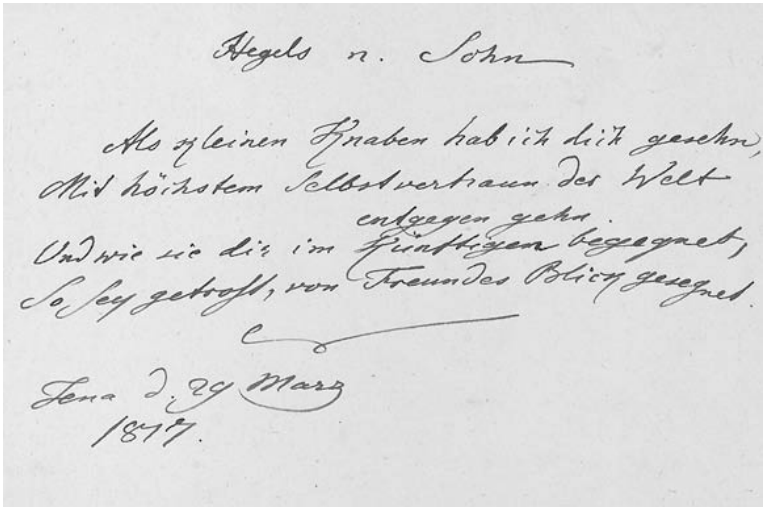
klaren Geist und die Ansicht Hegels, den er als Vater und Freund verehrt».[15] Hegel setzt sich bei seiner Schwiegermutter dafür ein, dass Gottlieb am Wartburgfest am 18. und 19. Oktober 1817 teilhaben darf. Gottlieb steht weiterhin in Verbindung mit seinen Erlanger Studentenfreunden; aus einem Brief von Asverus vom Januar 1819 spricht eine von Schillers Dramen entzündete Freiheitseuphorie (Br II, 435). Er wird von der Polizei vernommen, Hegel ist darüber informiert.



Hegels Eintrag in das Stammbuch von August von Goethe

Kühn mag der Göttersohn der Vollendung Kampf sich vertrauen; Brich dann den Frieden mit dir, brich mit dem Werke der Welt. Strebe, versuche du mehr, als das Heut' und das Gestern, so wirst du Bessres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie sein.

Jena d. 21. Sept. 1805.


Hegels n. Sohn
Als kleinen Knaben hab ich dich gesehn,
Mit höchstem Selbstvertraun der Welt
entgegen gehn.
Und wie sie dir im Künftigen begegnet,
So sey getrost, von Freundes Blick gesegnet.
Jena d. 29 März
1817.

Goethes Eintrag in das Stammbuch von Ludwig Hegel, «Hegels n[atürlichem] Sohn»

Als kleinen Knaben hab' ich Dich gesehn Mit höchstem Selbstvertraun der Welt entgegengehn; Und wie sie Dir im Künftigen begegnet, So sei getrost von Freundes Blick gesegnet.

Jena, d. 30. März 1817.

Auch Sohn Ludwig aus Jena wird im April 1817 in die Familie aufgenommen und besucht das Gymnasium in Heidelberg. In der Antwort auf ein verschollenes Schreiben von Frommann aus dem Sommer 1816 teilt Hegel den Entschluss mit, seinen Sohn nunmehr in die Familie zu integrieren, und erwähnt daraus entstehende Probleme. Als Hegels Freund Knebel von Ludwigs bevorstehendem Umzug erfährt, spricht er von einer Reise «aus dem Blumengarten Deiner treuen Beschützerinnen zu den beschirmenden Schatten eines rechtschaffenen Vaters» (Br IV/1, 232). Ob er wohl an die doppelte Bedeutung dieses Schattens gedacht hat? Auch August von Goethe litt lebenslang unter dem ‹Schatten› des Übervaters. Zusammen mit dem nach Heidelberg neu berufenen Heinrich Voß (d. J.) reist der Zehnjährige nach Heidelberg: Voß hat den Jungen liebgewonnen, spricht von «meinem süßen Ludwig», dem «ältesten Knaben des Philosophen Hegel», ‹einem liebenswürdigen, talentvollen, muntern Jungen› (Br IV/1, 364). Der Junge, so geben es seine Jenaer Vertrauten ihm mit auf den Weg, möge seine Heimatstadt und seine dortigen

Freunde nie vergessen. Geheimrat Goethe verewigt sich im Stammbuch des Jungen; über zehn Jahre vorher hatte sich Hegel ebenfalls mit einem Vierzeiler in das Stammbuch von August Goethe eingetragen.

Nach Ludwigs Ankunft schreibt Hegel im Mai 1817 einen Dankesbrief an Freund Frommann und dessen Familie. Er preist die ‹vortreffliche Erziehung› und die Liebe der Frommannschen Schwägerinnen, Frau Bohn und deren Schwester Betty, spricht von der «dankbar gefühlte[n] Erfahrung von treuer Freundschaft und hülfereichem Wohlwollen» (Br II, 155). Ludwig soll ganz zur Familie gehören. Auch Susanna von Tucher schließt ihn aus der Nürnberger Ferne ein, versteht sich als Großmutter für drei Enkel, besorgt ein Bett für Ludwig, schickt Strohhüte, «Zwetschgenmännle»[16] sowie Weihnachtsgeld für die drei Buben, die sich wohl gut vertragen. «An Ludwig erfreue ich mich und meine Frau»; er zeige «einen guten Kopf» und lerne gut Lateinisch (Br II, 155), schreibt Hegel. Ludwigs Einführung in Heidelberg als ‹ältester Knabe des Philosophen Hegel› war eine zweischneidige Sache, da die Söhne Karl und Immanuel wohl annahmen, es handle sich um einen Pflegesohn, und sie erst nach dem Tod des Vaters und dem von Ludwig die wahre Geschichte erfuhren. Hegels Schwester Christiane hatte Ludwig in ihrem Testament 1831 als ihren Erben eingesetzt. Später versuchten Karl und Immanuel zusammen mit Mutter und Großmutter, die Spuren von Ludwig und Christiane weitgehend zu verwischen. Der spätere Geschichtsprofessor Karl Hegel verschweigt Ludwig in seinen Lebenserinnerungen.

2. William Turners malerisch-romantische Neckarlandschaft

Hegel genießt die frühen Kirschen in Handschuhsheim, das Bad im Neckar mit Schwimmlehrer Metz, verspeist in Wolfsbrunnen eine Forelle oder Pfannkuchen, Beefsteak im Roten Ochsen. Er frequentiert den Gasthof Hecht und das Lokal in Ziegelhausen, wahrscheinlich auch die traditionellen Gasthäuser Ritter und

Zum Hirsch nahe der Universität. Schräg gegenüber vom Wohnhaus befindet sich die Bierbrauerei zum neuen Essighaus. Sohn Karl erinnert sich an das Gasthaus Waldhorn am nördlichen Neckarufer bei der Alten Brücke unterhalb des Philosophenweges mit Blick zum Schloss. Zur Zeitungslektüre geht man ins Kaffeehaus De Dupréz. Die Studenten kommen zum Biertrinken in die berüchtigten Burschenkneipen in der Hirschgasse und in die Müllerei am Riesenstein. Im Winter ist Schlittenfahren in Rohrbach angesagt, woran auch die Universitätslehrer teilnehmen. Man wandert nach Neuenheim und genießt die Aussicht vom Heiligenberg ins Rheintal. Mit Jean Paul, der mehrere Wochen im Sommer 1817 in Heidelberg zubringt, flaniert Hegel auf dem Philosophenweg, mit Boisserée zum Schloss und zu Genslers Garten am Riesenstein; mit dem Dichter spricht Hegel über dessen *Vorschule der Ästhetik* und mit dem Sammler über Christentum und Versöhnung. Besonders schätzt Hegel die Ausflüge mit Kollegen und Freunden in die Umgebung. Die Berichte[17] darüber skizzieren den engeren Bekanntenkreis: Am 23. Juli 1817 geht es mit Jean Paul, Daub, Thibaut, Boisserée und Creuzer nach Schwetzingen, sie disputieren über den Sündenfall. Mit Daub, Boisserée, dem Jura-Professor Karl Theodor Welcker und dem schwedischen Prinzen Gustav von Wasa führt eine Flussfahrt nach Hirschhorn. Im Oktober 1817 besucht Hegel mit Daub, Creuzer, Boisserée und dem Historiker Schlosser Rohrbach, mit Boisserée und Creuzer Wieblingen. Hegel reist nach Mannheim und Speyer, schwärmt von der Bergstraße als fortlaufender Allee von Obstbäumen und Reben. Wenn Creuzer Hegel später stolz berichtet, dass er drei Fuder Wachenheimer Wein erstanden habe, so kann man sicher sein, dass dem pfälzischen Wein, wahrscheinlich besonders dem Riesling, gerne zugesprochen wurde. Hegel kennt die guten Tropfen von der Weinstraße, etwa vom Deidesheimer Weingut Jordan, seit seiner Frankfurter Zeit. Zusammen mit Marie wird ein pikanter Ausflug mit Jean Paul, Schwarz, Creuzer und Caroline Paulus unternommen. Fröhlich sei Marie zu Jean Paul in den Wagen gen Birkenauer Tal gestiegen, man kennt sich seit Nürnberger Zeiten. Bei einem Pfänderspiel sollen Marie und der Dichter gar acht Küsse getauscht haben, es wurde ‹in aller

Unschuld gesündigt›. Wie eng Hegel nach dem Bruch mit Paulus noch mit dessen Frau verbunden war, ist nicht überliefert.

3. Der erste Philosoph in Heidelberg

> [Hegel] wird von den Geheimräten Thibaut, Creuzer und Wilken und Geheim-Kirchenrath Daub vorgeschlagen und Kirchenrath Ewald hält ihn für den vorzüglichsten Mann, den man bekommen könne […] Sein Besitz wird für Heidelberg ein ganz ungezweifelter großer Gewinn.
>
> Johann Friedrich von Eichrodt

Hegels Gastspiel an der neubadischen Universität Ruperto Carola bewegt sich zwischen zwei besonders ehrenvollen Einschätzungen seiner wissenschaftlichen Bedeutung, gewissermaßen zwischen den Denk-Riesen Spinoza und Fichte: Nachdem Spinoza einst vergebens gerufen wurde, lehre jetzt, so der Theologe Daub, zum ersten Mal ein Philosoph an der Heidelberger Universität. Zwei Jahre später möchte der preußische Minister Altenstein den nach dem Tod Fichtes verwaisten philosophischen Lehrstuhl auf eine würdige Art neu besetzen und hierfür komme nur Hegel in Frage. Beim Start in Jena war Hegel noch ein Unbekannter, jetzt beim zweiten Eintritt in die akademische Welt kommt ein Hauptdarsteller der philosophischen Bühne. In den vier Semestern bewältigt Hegel ein unglaubliches Pensum. In der Tradition der als Systemdenker geschätzten Spinoza und Fichte veröffentlicht Hegel 1817 die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, den Grundriss seines philosophischen Systems und Kernstück des Heidelberger Programms. Mit diesem Werk, das auch als Leitfaden für Vorlesungen dient, löst Hegel ein Versprechen ein: anstelle einer neuen Mythologie oder alten Metaphysik die Umrisse eines neuen Systems der Philosophie vorzulegen, um zum Tiefsten der Philosophie vorzudringen, der vernünftigen Erkenntnis, die allein dem Menschen seine Würde geben kann.

Hegel hält Vorlesungen mit ungemein nachhaltiger Resonanz und führt die Tradition des legendären Jenaer Conversatoriums

in Heidelberg fort. Er lehrt im Winter 1816/17 *Enzyklopädie* und *Geschichte der Philosophie*, im Sommer 1817 *Logik und Metaphysik* und *Anthropologie und Psychologie*, im Winter 1817/18 *Geschichte der Philosophie*, *Naturrecht und Staatswissenschaft*, hält außerdem die Privatvorlesungen für Gustav von Wasa[18], im Sommer 1818 liest er wieder zu *Enzyklopädie und Ästhetik*. Eine immense Ausstrahlung hatten neben der *Enzyklopädie*-Vorlesung die Kurse zum Naturrecht bzw. zur Rechtsphilosophie zusammen mit den Passagen zum objektiven Geist in der *Enzyklopädie* und zur Ästhetik. Mit den Vorlesungen über die Philosophie der Kunst erfüllt Hegel sich einen seit Jena gehegten Wunsch.[19] Obschon Hegel zeitweise 16 Wochenstunden pro Semester liest, ist er an der Universität glücklich. Mit den Monaten in Heidelberg «beginnen die Flitterwochen und die Blütezeit seiner philosophisch-akademischen Laufbahn» (HBZ 493).

4. «Alles athmet hier einen freyen, heiteren Geist»

Hegel fühlt sich an der Heidelberger Hochschule in seinem eigentlichen Element.[20] Minerva, die Göttin der Wissenschaft, thront auf der imposanten Brücke und ist die Schutzpatronin der Universität. Wie auf dem in der Aula zu sehenden Gemälde *Pallas Athene* von Ferdinand Keller die Göttin siegreich in Heidelberg einzieht, so etabliert Hegel jetzt an diesem Ort die Philosophie als Wissenschaft. Zusammen mit Archenholtz' berühmter Zeitschrift *Minerva* liefert die Neckarstadt wohl zwei weitere Anregungen für eine der wirkungsmächtigsten Metaphern des Philosophen, den in der Dämmerung einsetzenden Flug der Eule der Minerva. In ihr sieht Hegel auch den ‹späten› Triumph des Wissens über die romantischen Wunderhörner und die klosterbrüderlichen Herzensergießungen. Auch in der zweiten Heimstatt der deutschen Romantik nach Jena profiliert sich Hegel als intellektueller Gegenspieler von Romantik und neuer Mythologie; darüber steht er in intensiver und produktiver Kommunikation mit Boisserée und Creuzer. Er stellt sich entschieden gegen alle Rufe nach dem Vergangenen, ob

nationalistisch oder neukatholisch altdeutsch. Laut Eichendorff erzählen die Burgen und Wälder ‹ein wunderbares Märchen der Vorzeit›, laut Görres seien die ‹alten, früheren Menschen größer, reiner und heiliger› gewesen – Hegel plädiert für einen freien, offenen Blick auf den Geist der modernen Zeit, gegen ein bloßes Konservieren des Tradierten, für die Aufhebung des Überkommenen in der Einheit von Bewahrung und Überwindung. Er steht jenseits des Klassizismus von Voß und Antiklassizismus von Creuzer und Görres.[21] Hegel positioniert sich zu politischen Ereignissen und Strömungen, greift aktiv in öffentliche Debatten ein. In der Zeit der Heiligen Allianz mit ihren Attacken auf Freiheit und Reformen wächst seine öffentliche Wirksamkeit. Er vertritt weiterhin die Grundideen der Französischen Revolution gegen jegliche Restaurationsversuche, unterstützt die progressiv-freiheitlichen, nichtnationalistischen Bestrebungen um die deutsche Einheit und hat immensen Einfluss auf die ‹kosmopolitische› Fraktion der Heidelberger Burschenschaft vor und nach dem Wartburgfest. Schließlich mischt er sich als politischer Publizist massiv in den Württemberger Verfassungsstreit ein.

Sein Heidelberger Engagement fußt auf vier Säulen: Erstens bietet die *Enzyklopädie* eine systematische Begründung und Darstellung des monistischen Idealismus in seinen Grundzügen mit der Logik als neuer Metaphysik. Zweitens liefern die *Enzyklopädie*-Passagen zur philosophischen Psychologie und die entsprechenden Vorlesungen Bausteine zu Hegels Epistemologie und Zeichen- und Sprachtheorie. Dabei steht die präzise Fassung des Verhältnisses von Vorstellung und Begriff im Mittelpunkt. Die Überlegungen zur Vorstellung – Einbildungskraft, Phantasie, Imagination – als formeller Grundlage von Kunst und Religion nehmen in den Auseinandersetzungen mit Creuzer und Jean Paul viel Raum ein und begründen die Abgrenzung von Jacobi und zur Romantik. Drittens präsentiert die erste Vorlesung zum Naturrecht die Umrisse einer Philosophie des freien Willens und Handelns; behandelt werden die Vernunftbestimmungen des Rechts, der Sphäre des Rechts als eine der Freiheit. Die Grundlinien von Hegels Theorie des formalen Rechts, seiner Moralphilosophie sowie einer modernen Staatsauffassung mit der

epochemachenden Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat zeichnen sich ab. Viertens verbinden sich in den Gedanken zur Ästhetik[22] ein neues philosophisches Verständnis von Kunst und die Kunstgeschichte. Hegel spricht von der modernen als der freien ‹romantischen› Kunst, um die Kluft zwischen den einseitigen klassizistischen und den romantischen Kunsttheorien zu überbrücken. Mit der von ihm mitinitiierten Ehrenpromotion für Jean Paul wird ein Zeichen sowohl für die neuen ästhetischen Strömungen als auch politisch im Sinne der progressiven Studentenschaft gesetzt, die den Poeten als Held feiert. Hegel positioniert sich damit gegen die Heidelberger Romantiker, gegen den neukatholischen Friedrich Schlegel, jetzt Diener von Metternichs Gnaden und gemeinsam mit Gentz Apostel der konservativ-katholischen Restauration. Hegel avanciert zur antirestaurativen Gallionsfigur, gestützt auf das theoretische Fundament seiner Philosophie der Freiheit.

Die nach der Jahrhundertwende aufblühende Ruprecht-Karls-Universität profitierte vom Niedergang der Universität Jena, bedeutende Protagonisten der Jenaer Academie sind aus dem Saale-Athen ins ‹südländische Athen›[23] gezogen: der Jurist Thibaut, der Theologe Paulus, der Philologe Voß, der Mediziner Ackermann, die Naturforscher Schelver und Kastner und eben auch Hegel. In den ersten Wochen in Heidelberg wurden die Hegels von den Familien Paulus und Eschenmayer unterstützt. Caroline Paulus merkt dazu wiederum zweideutig an: «Wir waren in Jena, Bamberg und Nürnberg zusammen, und so, hoffe ich, soll es sich wieder fügen» (Br II, 33). Die Eschenmayers waren bei der häuslichen Einrichtung auf «das Freundlichste behülflich» (Ros 299). Der Professor der Staats- und Finanzwissenschaften und des Kameralrechts Heinrich Eschenmayer wurde als einer der Hauptangeklagten im Württembergischen Jakobinerprozess von 1800 verurteilt,[24] für fast zwei Jahre eingekerkert und lebenslänglich des Landes verwiesen. Er gilt als einer der Hauptakteure bei den Bestrebungen um eine Süddeutsche Republik und stand in Verbindung mit Penasse[25] und dem französischen Spion Théremin. In den Verhören hatte Eschenmayer zugegeben, für die Republikanisierung Schwabens gewirkt zu haben. Hegel

taucht in den Geheimakten als Kontaktperson auf; seine Schwester Christiane gehörte zu den als demokratisch verdächtigten Kreisen. Noch 1816 wird Eschenmayer vorgeworfen, in Revolutionierungsbestrebungen mit Hilfe der Franzosen verwickelt gewesen zu sein.[26] Hegel zählt Eschenmayer zum Freundeskreis und sendet ihm später aus Berlin beste Grüße. Hegel lässt sich die Sammlungen von Karl Cäsar von Leonhard, Mineralogieprofessor, zeigen, mit dem er Wanderungen im Neckartal unternimmt.[27] Auch bestehen Kontakte zum Theologen und Pädagogen Friedrich Heinrich Christian Schwarz, zum Historiker Friedrich Christoph Schlosser, den Hegel zum Tee besucht, sowie zu Voß und dessen gleichnamigem Sohn; dem alten Voß hatte Hegel aus Jena seinen Wunsch auf eine Stelle in Heidelberg kundgetan, und der junge Voß war einer der Teilnehmer des Jenaer Disputatoriums.

Nähere Beziehungen pflegt Hegel mit Daub, Creuzer, Boisserée und Wilken. Letzterer empfiehlt mit Erfolg Hegel als Herausgeber der *Heidelberger Jahrbücher*. Der etwas ältere protestantisch-rationalistische Theologe Daub[28] wird zu einem enthusiastischen Anhänger von Hegels Philosophie; auf seinem Schreibtisch sollen neben dem Kalender nur das *Neue Testament* sowie Hegels *Phänomenologie des Geistes* und *Enzyklopädie* steten Platz gefunden haben. Die Jenaer Schrift hält er für das bedeutendste aller philosophischen Bücher. Rosenkranz übernimmt in seinen Erinnerungen an seinen Lehrer Daub dessen Urteil über die *Wissenschaft der Logik* als *magna charta* der neuen Philosophie.[29] Daub und Hegel befreunden sich eng. Man diskutiert über Religion und Religionsphilosophie, über das Verständnis des Bösen und der Lüge, über Kant und Lessings *Nathan der Weise*. 1827 wird der Theologe die zweite Auflage von Hegels *Enzyklopädie* redigieren und ihm später ein Buch widmen. Mit der Empfehlung an Feuerbach, bei Hegel in Berlin Philosophie zu studieren, nimmt Daub eine wichtige Weichenstellung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts vor.

Im gesellschaftlichen Leben der Stadt fanden Thibauts donnerstäglichen Singabende große Resonanz,[30] später auch von den Komponisten Felix Mendelssohn Bartholdy und Robert Schumann geschätzt. Jean Paul und Tieck sind Gäste. Hegel

erbittet sich mehrmals Aufführungen des Singvereins bei sich zu Hause. Der neu berufene Philosoph hat bereits in den ersten Wochen Kontakt zu dem ihm schon aus Jena vertrauten Juristen Thibaut, dessen rechtstheoretische Positionen, speziell im Kontrast zu Savigny, ihn interessiert haben müssen. Schwiegermutter Susanna schwärmt von einem Abend dort, sieht Thibaut am Flügel und genießt die seelenvolle Musik.[31] An der Singrunde nimmt auch der spätere Professor der Musikwissenschaft Heinrich Carl Breidenstein teil, der Hegels Ästhetikkurs hört und sich speziell von den Darlegungen zur Musik anregen lässt. Seine Doktorarbeit glänze durch ‹philosophischen Geist, wahrem und feinem Geschmack und tief eindringender Einsicht in die Theorie der Musik›.[32] Der Jurist und Hegel-Hörer Ferdinand Walter berichtet von einem solchen Abend über Hegel: Der «kalte, scharfe, aber für alles Wahre und Große empfängliche Geist, horchte erst genau zu und legte sich dann die Sache für seine Zwecke zurecht»; in seiner Ästhetik fänden sich dann Anschauungen und Urteile, «die wahre Gedankenblitze sind, und vielleicht ist dieses der Teil seiner Werke, der am längsten fortleben wird» (HBZ 157).

5. Die Boisserée-Sammlung, Creuzer und Jean Paul

Seit Nürnberg kennen sich Hegel und Sulpiz Boisserée gut.[33] Durch dessen beindruckende Gemäldesammlung wird Hegels Verständnis der Malerei und ihrer Geschichte weiter geschult. Der Philosoph steht mit dem ‹brüderlichen Kleeblatt› Sulpiz und Melchior Boisserée sowie Johann Baptist Bertram in enger Verbindung, lobt noch aus Berlin die äußerst freundliche Aufnahme.[34] Hegel ist, aufgrund seiner guten Beziehung zu Preußens Kultusminister Altenstein, in letztlich nicht erfolgreiche Verhandlungen zur Übersiedlung der Sammlung Boisserée nach Berlin involviert. Auch bei der Wiederbelebung des Kontakts zu Goethe spielt Boisserée eine Rolle. Hegel positive Stellungnahme zur Farbenlehre Goethes war ein Schlüsselereignis für die Hochschätzung von Hegels *Enzyklopädie* seitens des Dichters, der

Hegel als den ersten Denker der Zeit ansah. Wie einst in Hegels Jenaer Zeit begegnen die beiden sich seitdem freundlich im Weimarer Hause am Frauenplan.[35] Fries hatte in einer Besprechung der *Enzyklopädie* Hegel lächerliches pedantisches Nachschwätzen von Goethes Fehlern vorgehalten, worüber Goethe sich ätzend lustigmacht. Auch Boisserée schreibt an Goethe über die denkerischen Armseligkeiten und die «Behelf-Physik» von Fries, der sich ‹endlich in Judenhaß und Teutonismus geworfen› habe und «anmaßend hie und da in eine heuchlerische Wissenschaftsliebe versteckte[s], seichte[s] Gerede» von sich gebe (Br II, 418). Seichtigkeit und Deutschtümelei wird auch Hegel Fries in der *Rechtsphilosophie* vorwerfen.



Heidelberg, um 1818, Geschenk des Malers Christoph Philipp Koester an Hegel

Boisserée verdankt Hegel auch die Bekanntschaft mit den für jenen als Restauratoren tätigen Malern Christian Philipp Koester, Johann Jakob Schlesinger und Christian Xeller,[36] die später nach Berlin gehen. Von Koester erhält Hegel ein Bild Heidelbergs als Abschiedsgeschenk. Von Schlesinger, Xeller und dem Studenten Franz Kugler stammen Hegel-Porträts.[37] Zwei Tage nach der Ankunft in Heidelberg werden bei Boisserée ‹Bilder und

Domzeichnungen› angeschaut. Hegel schätzt die Gemäldesammlung altdeutscher und altniederländischen Meister außerordentlich hoch, spricht von ihrer «Vortrefflichkeit», bezeichnet die Sammlung der Brüder und Bertrams als ‹Ihr Kunstwerk›.[38] Er disputiert mit Boisserée über Homer und die Nibelungen, kritisiert einen einseitigen Rückblick auf mittelalterliche Kunst, wendet sich gegen die bloße Konservierung eines ‹authentischen› Alten, hinsichtlich der Malerei oder etwa des Kölner Doms. Im Gegensatz zu Boisserée sieht er die niederländische Malkunst des Goldenen Zeitalters als den künstlerischen Ausdruck eines modernen bürgerlichen Selbstverständnisses. Hegel gelingt es nicht, den Kunstkenner zu überzeugen. Ihr Dissens zeigt sich auch in der Bewertung der englischen Sammlung Solly, die Boisserée als Anhäufung unechter Kunst bezeichnet. Er teilt eher die Ablehnung Friedrich Schlegels, speziell der späteren Niederländer, denen Schlegel gar Degeneration und Plattheit vorwirft. Die wahre, christliche Kunst stelle laut Schlegel Christi Tod am Kreuze und Maria dar; es gehe um den Triumph der (katholischen) Religion unter den Künsten, die nur Dienerinnen im religiösen Heiligtum seien. Hegel konzentriert sich wie Goethe auf den ästhetischen Wert des einzelnen Stücks.[39] In dieser Zeit wechseln die Kunstwerke aus dem Andachtsraum ins Museum, woran die Boisserées ihren Anteil haben. Sie sammeln altchristliche Malerei, die sie museal präsentieren; die Gemälde werden Gegenstände von Kunstgeschichte und Ästhetik, ein Indiz der zunehmenden Weltlichkeit. Die Sixtinische Madonna Raffaels zeige, so Hegel, unvergängliche Schönheit, die künstlerisch-ästhetische Brillanz sei unbestritten, aber die religiöse Dimension zurückgetreten. Die holländischen Darstellungen stolzer Bürger, arbeitender Bauern, eines Obstkorbes oder Trinkender im Wirtshaus hingegen manifestierten, ähnlich wie Cervantes' *Don Quixote*, Shakespeares Glanzstücke, die Romane von Laurence Sterne, die Emanzipation modern-romantischer Kunst. Die Diskussionen mit Boisserée tragen sicher zur Profilierung von Hegels Philosophie der Kunst bei, speziell seiner Einschätzung zur Geschichte der Malerei.

Auch die Debatten mit dem ‹Symboliker› Friedrich Creuzer bieten wichtige Anregungen. Sie drehen sich um Mythologien,

um die altorientalische Gedankenwelt, um das Verhältnis von Bildlichem zu Begrifflichem. Obwohl Creuzer das Symbolisch-Bildliche als «inkommensurabel mit der Sprache des Begriffs» ansieht und Hegel sich gegen eine neue Mythologie ausspricht, stehen beide in gutem Gespräch.[40] Hegel muss seine Konzeption der ‹Übersetzung› zwischen den Sprachen der Vorstellung und des Begriffs schärfen, erhält neue Einsichten in die Mythologien, die asiatischen Kulturen und die orientalische Kunst als symbolischer Kunstform. In einer Vorlesung spricht Hegel wohl vom ‹lieben Freunde Creuzer›, würdigt dessen Schrift *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, verdeutlicht zugleich, dass die Alten mit den Mythen Vernünftiges ausdrückten, die Philosopheme aber die Sprache des Begriffs und denkende Vernunft verlangen. Mythologien seien Produkte der Vorstellung, der Phantasie, worin der Gehalt, die Idee nicht auf angemessene Weise dargestellt werden könne.

Hegel setzt sich entschieden für ein Ehrendoktorat für Jean Paul ein. Am 18. Juni 1817 wird die Urkunde offiziell an den neuen Doktor der Philosophie und der freien Künste übergeben, begleitet von einem Fackelzug der Studenten. Hegel möchte ein Zeichen für die moderne Poesie und eine moderne Kunstphilosophie jenseits von Romantik und Klassizismus setzen; dafür eignet sich Jean Paul hervorragend. Er gilt erstens neben Hippel als wichtigster Vertreter des von Laurence Sterne begründeten Romantyps, zweitens als ein herausragender Repräsentant des Komischen, eines modernen Humors, der für Hegel höchsten Ausdrucksform freier Kunst – köstliche Exempel sind etwa *Schulmeisterlein Wutz*, *Siebenkäs* und die *Reise nach Flätz*. Drittens hat Jean Paul mit seiner bissigen Satire auf die Zensur ein Grundübel überlebter Strukturen aufgespießt und gehörigen Eindruck bei den reformorientierten Kräften hinterlassen. Viertens haben Hegel die Kritik an den Kantianern als ‹kategorische Imperatoren› und die an Fichte im *Clavis Fichteana* aus der Seele gesprochen, womöglich köstlich amüsiert. Fünftens war Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik* prägend für Hegels Philosophie der Kunst.[41] Und doch gab es, kaum überraschend, keinen völligen Gleichklang zwischen den beiden, die diffizile Beziehung zwischen der Phalanx des Begriffs und

dem Heer der Metaphern betreffend: Der Dichter, «immer überwunden von dem Feldherrn der Gedanken, soll zur großen Ergötzlichkeit des Philosophen sehr geschickt in die Höhlen der Vorstellung geflohen sein» (HBZ 179) – auf sein ureigenes Terrain. Dann wurde kräftig dem badischen Wein zugesprochen, wobei der Unterschied «zwischen bacchischer Trunkenheit und bacchanalischer Besoffenheit» zu klären war (HBZ 151).

> Ein Pfarrer bat Hegeln, er möchte ihm eine Philosophie für junge Mädchen schreiben […]. Der entschuldigte sich, seine Gedanken wären nicht faßlich genug, und vollends mit der Sprache, da würd' es hapern. «Wenn's weiter nichts ist», rief der Pfarrer in feurigem Entzücken aus, «[…] das muß unser Jean Paul übernehmen, der weiß Leben zu verbreiten durch Sprache und Darstellung.» – «Also so steht die Sache», rief nun Jean Paul dazwischen, «unser Hegel soll den Geist hergeben, ich soll einen tüchtigen Leib darum ziehn und ein Schmuckgewand […].» […] Hegel ward so ausgelassen, so frohherzig, so populär (was er auf dem Katheder nicht immer ist), daß wenig fehlte, er hätte die Philosophie sogleich begonnen. […] Kurz vor dem Auseinandergehen sagte Hegel, auf Jean Paul deutend: «Der muß Doktor der Philosophie werden» (HBZ 150).
>
> Heinrich Voß an Christian Truchseß am 18. Juli 1817

6. Der Württemberger Verfassungsstreit – Der ‹Gott der Landstände› Paulus bricht mit Hegel

Das alte, gute Recht

Wo je bei altem, gutem Wein
Der Württemberger zecht,
Da soll der erste Trinkspruch sein:
Das alte, gute Recht!

Ludwig Uhland

Die Freundschaft der langjährigen Weggefährten Paulus und Hegel zerbricht an politischen Differenzen. Ungeachtet der widerstreitenden Positionen hat Hegel durch die von ihm mit zu verantwortende unfaire Publikationspraxis der *Heidelberger*

Jahrbücher erheblichen Anteil daran. Im Spätherbst 1816 übernimmt er die ehrenvolle Herausgeberschaft der philosophischen und philologischen Sparte der *Jahrbücher*. Eine der ersten Amtshandlungen ist ein zusammen mit Wilken und Thibaut unterzeichneter Brief an Paulus. Der Zankapfel betrifft die Verfassungsfrage in ihrer alten Heimat Württemberg. Man verweigert Paulus den Abdruck seiner Stellungnahme mit dem offenkundigen Vorwand ihrer übermäßigen Länge. Stattdessen erscheint ein noch umfangreicherer Beitrag zur Sache von Hegel. Anfang 1817 bricht Paulus alle Beziehungen zu Hegel ab.

Inhaltlich gibt es zwischen Hegels modernem Verfassungsverständnis[42] und Paulus' Verteidigung des ‹alten Rechts› eine kaum zu überwindende Kluft. Im Streit zwischen den Verfassungsentwürfen des Königs und der Landstände stilisiert sich Paulus zum Repräsentanten des Volkes, zum Anwalt der Landstände. Hegel hingegen kritisiert in seiner Stellungnahme das Antiquierte beider Entwürfe: In den historischen Wandlungen seit 1789 wurden einige Säulen der überlebten Rechts- und Verfassungsbegriffe geradezu ‹zerstampft›. Die ehemaligen feudalen Zustände vermögen nicht reanimiert zu werden.[43] Erstens kann das untergegangene Heilige Römische Reich, das eine ‹constituierte Anarchie› war, kein Schiedsrichter für den ewigen württembergischen Dissens zwischen Fürst und Landständen mehr sein. Darin liegt ein zwingender Grund für eine neue Verfassung. Zweitens versuchten die Landstände wie ihr ‹Gott› Paulus das alte Recht zu erhalten, die überkommenen Privilegien zu sichern, den gewinnsüchtigen Partikularismus weiter zu pflegen, besonders die allgegenwärtige Vetternwirtschaft mitsamt der erstarrten Zünfteordnung. Indem sie sich anmaßten, die Sache des Volkes zu vertreten, täuschten sie das Volk. In seinem Angriff auf die Alt-Rechtler legt Hegel ‹die Sophistik ihrer scheinbar patriotischen Wendungen bis in ihre geheimsten Schlupfwinkel› offen (Ros 311). Paulus' wohlklingendes Eintreten für allgemeine Bürgerrechte schließt Frauen, Juden und Besitzlose aus. Drittens befürwortet Hegel im königlichen Verfassungsentwurf die Rechte auf Mitwirkung an der Gesetzgebung durch das Volk, die Rechenschaftslegung über den Haushalt, die Gleichheit der Konfessionen. Unhaltbar sei die

Trennung der Bürger in zwei Klassen, vor allem das Vermögenskriterium dafür. Die demokratische Teilhabe des Volkes muss ernst genommen werden, mit einem gebildeten Bürger als Wähler. Unzureichend bleiben die Rechte des Dritten Standes gegenüber Regierung und Aristokratie. Das Volk muss außerdem die Verfassung selbst prüfen können. Das verlangt eine dem Bürger zugängliche Form des Grundgesetzes, die schon in Bamberg geforderte ‹Publicität› im weiteren Sinne, keine bloße ‹Advokaten-Charta›. Viertens sei eine Neuordnung der Finanzen unbedingt erforderlich. Die Privatplünderungen der Staatskasse, wobei nach ‹gutem alten Recht› riesige Geldmengen gesetzwidrig verschleudert würden, was zu einer massiven Volksverarmung und erzwungenen Auswanderungen geführt habe, müssten ein Ende haben. Fünftens betrifft der entscheidende Punkt den Legitimationsgrund der Verfassung. Nach der Französischen Revolution seien Verfassungen ausschließlich *durch Vernunft* zu rechtfertigen, keineswegs durch überlieferte Dokumente und Papiere. Die Altrechtler wie Paulus verlangten einen ‹Moderbegriff einer Verfassung›,[44] wetterten gegen das ‹Gift der französischen Grundsätze› (Ros 312). Hegel bezieht sich auf Reformgrundsätze in den Bill of Rights, im Allgemeinen Landrecht Preußens, auf die französischen Revolutionsverfassungen und den *Code Napoléon*; sie alle bilden den Orientierungsmaßstab für neue Verfassungen, himmelweit entfernt von den altrechtlichen Auffassungen. Auch in diesem Kontext sieht Hegel die Französische Revolution als ‹anbrechende Morgenröte›; es könne nicht bei den Trümmern des Alten verharrt und kein Jammern oder Wehklagen angestimmt werden, die lebendige Kraft werde das Morsche auflösen, der Geist seine überlebte ‹Rinde› durchbrechen.[45]

Hegel hat seine Position in den Heidelberger *Rechtsphilosophie-Vorlesungen* theoretisch untermauert; sie sind in der *Wannenmann-Nachschrift* überliefert. In Anspielung auf die Französische Revolution betont Hegel: «in unseren Zeiten ist ein Schritt zur vernünftigen Existenz des Staats geschehen, der seit 1000 Jahren nicht geschah»; das Recht der Vernunft werde gegen das alte Privilegienrecht geltend gemacht.[46] Die Partikularisten, so der Angriff auf die Altrechtler, hätten den

Staat zertrümmert und nur einen Schein von Freiheit erzeugt. Der noch unausgereifte Staatsbegriff zeichnet ein Repräsentativsystem, in dem die Einzelheit von der letztentscheidenden, fürstlichen Gewalt, die Besonderheit von der Regierungsgewalt vertreten wird. Allgemeinheit wird als ‹allgemeiner, vernünftiger Wille› gefasst, geschieden in ‹Verfassung› und ‹gesetzgebende Gewalt›. Somit verbleibt auch das, was Hegel mit dem Terminus ‹konstitutionelle Monarchie› bezeichnet, noch undeutlich. Paulus rächt sich mit einer Rezension von Hegels *Rechtsphilosophie*, einer Besprechung, die als Bumerang wirkt.[47] Hegels *Jahrbuch*-Beitrag zur Verfassungsfrage und die *Rechtsphilosophie-Vorlesungen* sind parallel zu lesen. In den Vorlesungen trägt Hegel zum ersten Mal die Grundlinien seiner Theorie des freien Willens und Handelns vor, die bislang wirkungsmächtigste wie umstrittenste Komponente seiner gesamten Philosophie. Ihre Quelle ist der Gedanke, der den Willen in seiner freien Selbstbestimmung erfasst.

7. Das illustre Völkchen der Hörer und Schüler

Die beeindruckendste Figur und der erste sich profilierende Heidelberger Schüler Hegels – nach den Jenaer Hörern Gabler, Solger, Troxler, van Ghert – ist Friedrich Wilhelm Carové, ein katholischer Burschenschaftler und einer der bedeutendsten Redner auf dem Wartburgfest.[48] Er besucht alle Kurse seines Professors, übernimmt Hegels Formulierung von der Vernunft als Leitstern,[49] promoviert bei ihm mit einer Arbeit über die Burschenschaften und folgt ihm nach Berlin. Jean Paul lässt den ‹Dichter Carové› grüßen, der anderen Vorlesungsteilnehmern beim Nachvollziehen der schwierigen Hegelschen Gedankenführungen hilft.[50] Besonders über Carové hat Hegel Einfluss auf die progressiven, reformorientierten Studenten. Auch Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs zählt zum engeren Schülerkreis; Hegels Vorlesungen hatten ihn zum Wechsel vom juristischen ins philosophische Fach veranlasst. Er habilitiert sich nach Hegels Weggang an der Ruperto Carola und bietet als Privatdozent Veranstaltungen zu Hegels *Enzyklopädie* und ein Konversatorium zur *Phänomenologie des Geistes* an (WS 1818/19). Gottlieb von Tucher teilt der Mutter mit, dass Dr. Hinrichs mit viel Beifall Philosophie ganz im Geiste Hegels lese.[51] Nach Hegels Weggang erklärt Creuzer im Mai 1820: Hegels ‹Schule lebt in einigen treuen Jüngern und bei aus Berlin gekommenen Studenten in Heidelberg fort› (Br II, 230). Hinrichs berichtet im selben Jahr aus Heidelberg von der hungrigen Erwartung auf das Erscheinen von Hegels *Rechtsphilosophie*, deren Exemplare dann am selben Tag vergriffen sind. Zu seiner Monographie *Die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft* von 1822 wird Hegel eine Vorrede beisteuern. In einem Brief Hegels an den inzwischen in Halle Lehrenden findet sich eine komprimierte Erklärung seines Philosophieverständnisses: ‹jede Philosophie ist ein Begreifen des Absoluten, aber nicht als eines Fremden und somit ein Sich-selbst-Begreifen des Absoluten› (Br II, 216).

Eine weitere Gruppe von Hörern bilden Bekannte aus Jena und

Nürnberg, die allesamt das juristische Fach gewählt haben: Niethammers Sohn Julius, Gottlieb von Tucher, Gustav Asverus, der Sohn von Hegels Jenaer Rechtsbeistand, und Abegg, ehemaliger Gymnasiast aus Nürnberg; Asverus und Abegg werden später Professoren des Rechts in Jena und Breslau, Niethammer und Tucher erfolgreiche Rechtspraktiker. Die Hörer Gustav Friedrich Waagen, Franz Kugler und Karl Schnaase avancieren in Berlin zu bekannten Kunstexperten und Kunsthistorikern und sind führend an der Gründung der Berliner Schule der Kunstgeschichte beteiligt. Schnaase, der auch bei Thibaut hört und später den Aufbau der Berliner Kunstsammlungen entscheidend mitgestaltet, sieht Hegels Bedeutung in dessen Verknüpfung der Geschichte mit den Kategorien des Logischen. So hat Hegel über seine Ästhetikvorlesungen und durch seine Philosophie überhaupt Anteil am Aufstieg der Berliner Kunstszene der 1820er Jahre und der Entstehung der wissenschaftlichen Kunstgeschichte als eigenständiger Disziplin. Viele weitere Hörer waren beeindruckt vom Gedankenkosmos Hegels. Zu ihnen zählen der spätere Theologieprofessor Isaak Rust, dessen Arbeiten Hegel einen ‹ausgezeichneten metaphysischen Gehalt› bescheinigt,[52] wie der die Kurse über Logik und Philosophiegeschichte besuchende spätere Heidelberger Professor Richard Rothe, der Jurist Walter, später Rechtsprofessor in Bonn, und Georg Joseph Becker, später Philosophieprofessor in Leuven.[53] Die Hegel-Anhänger W. R. von Kaiser (Br II, 456) und Leopold Karl Heinrich Freiherr von Thüngen,[54] der Medizinstudent und einflussreiche Burschenschaftler, spätere Abgeordneter in der Frankfurter Paulskirche Carl Heinrich Alexander Pagenstecher wären ebenfalls zu nennen.[55] Gäste waren der Dichter und Fichte-Anhänger Ludwig Robert,[56] der estnische Baron Boris von Uexküll und der junge französische Philosophieprofessor Victor Cousin; letzterer war wohl von Daub an Hegel verwiesen worden – wenn in Heidelberg nach Philosophie gefragt werde, könne, so der Theologe, nur von Hegel die Rede sein. Cousin teilt Hegels Hochschätzung für die Französische Revolution und überliefert: Hegel habe gerne von ihren Begebenheiten und Großtaten gesprochen.[57] Mit Carovés Hilfe versucht er im

Herbst 1817 auf Spaziergängen im Schlossgarten und auf dem Philosophenweg besseren Zugang zur *Enzyklopädie* zu gewinnen – «Abends zur Theestunde erschienen sie bei Hegel und fragten das Orakel».[58] In Berlin und Paris wird sich der Kontakt fortsetzen. Uexküll, der auf seinen großen Reisen stets Hegels Werke mitführt, hat aus den Vorlesungen über *Anthropologie und Psychologie* im Sommer 1817 und zur *Enzyklopädie* aufschlussreiche Notizen hinterlassen.[59] Über die *Phänomenologie* versuche er in das Geheimnis der Hegelschen «Construction des Absoluten», eben in das «Heiligthum des Begriffs» vorzudringen.[60] Zunächst seien ihm die Gedanken und die Terminologie ganz dunkel erschienen, «später aber schossen helle, leuchtende Strahlen aus dem tiefen, düstren Abgrund der Spekulation», diese Tiefe «entrollte sich allmählich zu einem unermeßlichen Gedankengemälde, und nun erst fing ich wahrhaft zu denken an».[61]

8. Hegel und die Heidelberger Burschenschaft

> Dass man erst gar Vieles lernen müsse,
> bis man die Welt verbessern könne
>
> Theodor von Kobbe

Wiederum scheut sich der Philosoph nicht, ein gefährliches politisches Minenfeld zu betreten. Er bemüht sich um Einfluss auf die politisierte Studentenschaft, versucht die intellektuelle und die nichtnationalistische Strömung zu stärken sowie Anhänger der teutonischen Richtung von radikaler Deutschtümelei abzubringen. Eine beachtliche Anzahl von Mitgliedern der 1817 gegründeten Heidelberger Burschenschaft hören bei Hegel oder sind mit ihm in Kontakt: Carové, die Söhne von Niethammer und Asverus, Franz Anton Good, Rothe, Gottlieb von Tucher, Pagenstecher, Kaiser.[62] In der Burschenschaft stehen sich zwei Fraktionen gegenüber, die Deutschen, Teutonen, Schwarzen, Friesianer, und die Kosmopoliten, auch Hegelianer genannt.[63] Die ausländer- und judenfeindliche Fraktion hat ihre Vordenker

in Fries, dem Friesianer Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Ernst Moritz Arndt und Friedrich Ludwig Jahn. Carové ist einer der Initiatoren der demokratisch-weltbürgerlichen Strömung. Entgegen der nationalistischen Ausrichtung der Fries-Anhänger vertritt er eine universalistische Position, in seinen Augen solle jeder Immatrikulierte der Universität das akademische Bürgerrecht und das Recht auf Mitgliedschaft in der Burschenschaft erhalten. Nachdem die deutschtümelnde, teutonische Strömung sich durchgesetzt hat, werden Ausländer und Juden ausgeschlossen. Fries hatte mit seinem 1816 noch in Heidelberg in den *Jahrbüchern* publizierten Aufsatz *Ueber die Gefaehrdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*, worin er die Kennzeichnung der Juden an der Kleidung verlangt, den Boden dafür bereitet. «Von Hegel wollten die strengen Schwarzen überhaupt nichts wissen.»[64] Hegel war der Gegenspieler im Hintergrund. «All die Kosmopoliten, sei es Herr Hegel oder Carové, sind Narren, die über ihren Ideen und Abstraktionen entweder die Wirklichkeit ganz übersehen oder sie gar nicht kennen, oder sie sind verrückt.»[65] Die Universalisten werden als ‹Nachpfeifer› Hegels diskreditiert. Dennoch räumt etwa Pagenstecher die ‹fesselnde Kraft des wöchentlichen Disputatoriums› bei Hegel ein.[66] Julius Niethammer, zunächst noch von der Deutschtümelei infiziert, machte den Vorschlag, Hegels Rechtsphilosophie als theoretische Grundlage der Burschenschaft anzusehen, erwartungsgemäß ohne Erfolg. Good, von dem eine Mitschrift von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik überliefert ist,[67] trifft sich mehrmals mit Carl Ludwig Sand, dem fanatischen Burschenschaftler und Anhänger der Friesianer, besonders des Theologen de Wette. Good rechtfertigt wie de Wette den 1819 durch Sand verübten politischen Mord an August von Kotzebue. De Wette nennt das Verbrechen «ein schönes Zeichen unserer Zeit»; Sand habe ‹sich als ein Werkzeug Gottes, als Märtyrer für eine gute Sache geopfert›.[68] Es ist die Sprache des Fanatismus und Fundamentalismus, die Legitimation des Terrorismus: ‹jeder handle nur nach seiner Überzeugung› (de Wette), aus Überzeugung und Ahnung (Fries), nicht aufgrund denkender Erkenntnis. Hegels sich in Heidelberg andeutender, in Berlin

entladender massiv polemischer Zorn auf die sich liberal gebende Fries-Clique muss auch vor dem Hintergrund ihrer politischen Gefährlichkeit gesehen werden. Hegel erhält Kenntnis von de Wettes Intrigen gegen ihn, von den gezielten Fehlinformationen über ihn im Rahmen des Berufungsverfahrens zur Nachfolge Fichtes.[69] Die Reformbestrebungen werden Hegel zufolge durch Terror diskreditiert und ausgehebelt. Die Karlsbader Beschlüsse und die sogenannten Demagogenverfolgungen sind auch ein fatales Resultat des von den Fries-Leuten angeheizten deutschtümelnden Fanatismus. Die Reformfeinde nutzen diese Steilvorlage, die Restaurationsära nimmt ihren Lauf.

Hegel besaß einen eminenten intellektuellen Einfluss auf Vertreter der studentischen Bewegung. Theodor von Kobbe spricht von «großen Verdienste[n]», «welche Hegel sich um die jungen Gemüther erwarb. Seine phylosophische Rechtswissenschaft, seine Lehre vom Staat als der wirklichen sittlichen Idee, trat zwar nur vor das Bewußtsein weniger, aber doch größtentheils der besten Köpfe» und vermittelte eindringlich «daß man erst gar Vieles lernen müsse, bis man die Welt verbessern könne.» [70] Richard Rothe zeichnet eindrucksvoll die Kontraposition gegen Hegel: «Den ‹Deutschen› stehen in der Burschenschaft *e diametro* gegenüber die sogenannten Philosophen oder Hegelianer, die übrigens in den Burschenversammlungen ihre Philosophie nicht auskramen, sondern ganz anständig reden und handeln und nirgends mehr sehen als da ist, aber auch Augen haben für das, was da ist. Sie sind den Deutschen die Verhaßtesten und vor allem unter ihnen Carové».[71] Carové ist der wichtigste Gegenspieler der Teutonen. In seiner Dissertation attackiert er scharf den Nationalismus bei Fries. Der radikale Burschenschaftler Alban Loholm wirft ihm vor, er würde die Burschen ‹ans Allgemeine und Vernünftige›, also an Hegel, statt an Fries und Arndt heranführen. Carové wird dann erster Berliner Assistent Hegels. Von Berlin aus hält Hegel den Kontakt zu einigen der Studenten. 1819 erwartet er mit Freude die Ankunft seines Schwagers Gottlieb nebst des Niethammer-Sohnes und berichtet über das weitere Verbleiben von Asverus in Berlin.[72]

Politisches Engagement und die theoretische Fundierung

müssen, so Hegel, korrespondieren. Dies verlangt, wie im württembergischen Verfassungsstreit, eine präzise, differenzierte Stellungnahme. Sie muss sich einerseits gegen die reformfeindlichen, restaurativen Kräfte und ihren Ideologen Haller richten und andererseits gegen die fanatischen deutschnationalistischen Befürworter von Reformen und der deutschen Einheit mit ihrem Friesianismus und Antijudaismus, gegen den Franzosenhasser Arndt und ‹Turnvater› Jahn. Die beiden Strömungen treffen sich in zwei substantiellen Punkten, die schon in der Heidelberger Fassung der *Rechtsphilosophie* herausgestellt werden. Erstens wird die vernünftige, denkende Begründung praktischer Philosophie abgewiesen. Man setzt auf subjektive Überzeugung, Begeisterung und Gefühl sowie auf das natürlich Besondere. Hegel rekurriert dagegen auf Rousseau und die Französische Revolution, die vom Begriff anfangen, das alte Unrechtsgerüst angreifen, alles scheinbar Sakrosankte in Frage stellen und für Freiheit und Gleichheit eintreten. Restauration wie deren radikalisierte Opposition versuchen einseitige Prinzipien geltend zu machen. Fries wie Haller schieben unter bewusstem Verzicht auf theoretische Durchdringung Gesetzgebung und Verfassung ‹gedankenlos› beiseite, kochen einen theoretisch haltlosen Brei aus ‹natürlicher Ungleichheit› (Haller) oder Gefühl, Ahnung und Überzeugung (Fries). Sie können keinerlei seriöse philosophische Rechtfertigung vorlegen und müssen in ihrem Hass auf alle Objektivierung als apologetische Ideologie demaskiert werden. Das Besondere (Natur oder Überzeugung) wird zum alleinigen Prinzip des Bestimmens erhoben.[73] Der zweite Punkt ist die Pseudolegitimation im Religiösen, in einer ‹leeren Frömmigkeit›. De Wette sieht den Attentäter Sand als Werkzeug Gottes; Haller meint gar, aus seinem Mund komme das Wort Gottes. Diese Frömmelei sei eine Perversion von Religion und ein Missbrauch der christlichen Religion. Paragraph 209 der Berliner *Rechtsphilosophie* richtet sich direkt gegen Fries, seine Ausländer- und Judenfeindlichkeit. Dem Nationalismus wird ein universalistisch-weltbürgerliches Verständnis entgegengehalten, das nicht in leeren Kosmopolitismus verfällt. Es gehört dem begreifenden Denken an und vermag nicht allein durch *Gefühl*

oder *Überzeugung* konstituiert zu werden, dass Ich «als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist,* nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u. s. f. ist» (GW 14/1, 175). Die ungemein harschen und polemischen Angriffe auf die Friesianer haben hier ihren theoretischen Background. Hegels intellektuelles und politisches Wirken richtet sich auf vernünftige Reformen in einem künftig einigen Deutschland, gegen die reaktionäre Politik der Heiligen Allianz, für die Konstituierung eines modernen Gemeinwesens, das die Rechte der Bürger und die Pflichten des Staates wie das Recht des Staates und die Pflichten der Bürger verbinden kann – nur das, was sich vor unserer Vernunft zu rechtfertigen vermag, könne Geltung beanspruchen. Denken und Freiheit bleiben Hegels Grundanliegen, das beim Wandeln am Neckar und beim Spazieren auf dem Heidelberger Philosophenweg fortbestimmt wird.

9. Die ‹Sonnenbahn der begreifenden Erkenntnis› – Hegels Heidelberger *Enzyklopädie*

Hegels *Enzyklopädie* von 1817 trägt «noch ganz den schöpferischen Hauch der ersten Production.» (Ros 306) Eine angemessene Interpretation des gesamten enzyklopädischen Programms muss die wesentlich erweiterten und überarbeiteten Neuauflagen von 1827 und 1830 einschließen.[74] In seinem ersten Heidelberger Semester im Winter 1816/17 liest Hegel über die *Enzyklopädie*. Die Naturphilosophie wird darin ausführlich behandelt (Br II, 114 ff.). Da er über kein übliches Kompendium für die Studenten verfügt, bringt Hegel das Buch in äußerst kurzer Zeit heraus. Im Frühjahr 1817 erscheint die *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, welche erste Umrisse des Systems zeichnet. Im Juli 1817 teilt er seinem Freund van Ghert mit, dass die Schrift «vor einigen Wochen zum Gebrauch bei meinen Vorlesungen» vollendet wurde (Br II, 166). Sie ist als Leitfaden zu den Vorlesungen, gewissermaßen als Vorlese- oder Lehrbuch konzipiert, somit sind der ausführlichen

Argumentation Grenzen gesetzt. Im Aufbau folgt die Abhandlung den Vorstudien aus Jena, Bamberg und Nürnberg, etwa in der Dreiteilung von Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes; auch werden Inhalte von umfangreichen Vorarbeiten und Vorlesungen, etwa aus den Jenaer Systementwürfen, den Nürnberger Papieren, den Studien zur Philosophie des Praktischen oder zur philosophischen Psychologie integriert. Die *Enzyklopädie* bietet kein vollständig ausgearbeitetes philosophisches System. Detaillierte Darstellungen einzelner Systemteile bleiben gesonderten Abhandlungen (wie der *Wissenschaft der Logik*) sowie dem mündlichen Vortrag vorbehalten. Die kritische Lektüre der Mit- und Nachschriften der Vorlesungen bleibt unverzichtbar.[75]

In seiner Antrittsvorlesung wie in den ersten Paragraphen der *Enzyklopädie* setzt Hegel Eckpfeiler seines neuen Denkens in verdichteter Form. In diesem theoretischen ‹Rohbau› tritt die bereits konzipierte Struktur des Ganzen hervor, zugleich weist die komprimierte Darstellung Lücken auf; eine erweiterte Auflage scheint erforderlich. Hegel möchte die Grundfeste der Philosophie als Wissenschaft gestrafft darstellen, zumal sich Oberflächlichkeit des großen Worts in der Philosophie bemächtigt habe, so eine Anspielung auf seinen Heidelberger Vorgänger Fries. Niemals, so der vernichtende Befund über die gesamte philosophische Szenerie, war es so schlecht um die Philosophie als Wissenschaft bestellt (GW 18, 5). Philosophie müsse als ‹Wissenschaft der Vernunft› und ‹Wissenschaft der Freyheit› hervortreten, die Vernunft ‹ihrer selbst als alles Seyn bewusst werden› als freie Vernunft, insofern sie ‹bey sich selbst ist› (GW 13, 17 f.). Hegel kündigt notwendige Überarbeitungen an; die Schrift sei früher als vorgesehen ans Licht getreten. Bei der etwas überstürzten Veröffentlichung spielten auch politische Gründe eine Rolle. Hegel hält in der nachnapoleonischen Zeit ein schnelles Reagieren für geboten – mit dem Tiefsten der Philosophie, der vernünftigen Erkenntnis, mit dem Erwecken des Interesses am denkenden Erkennen solle «die Morgenröte des verjüngten Geistes» begrüßt werden. Die Französische Revolution, das will Hegel seinen Studenten einprägen, sei nicht gescheitert. Angesichts der massiven Wiederbelebungsversuche

des Alten dürfe der Mut nicht sinken. Die lebendigen Kräfte des entstehenden höheren Geistes hätten den Untergang des Überlebten eingeläutet, und dieses müsse untergehen. Vernünftiges Erkennen verlange Beweisen, Begründen, systematisches Ableiten, denkende Legitimation. Dieser an Fichte anknüpfende Anspruch solle mit dem enzyklopädischen Kompendium eingelöst werden.

Das philosophische Denken erfordert auch die Darstellung der Differenz von Philosophie und Religion. «Der Gegenstand der *Religion* ist zwar für sich der unendliche Gegenstand, der Alles in sich befassen soll; aber ihre Vorstellungen bleiben sich nicht getreu, indem ihr auch wieder die Welt ausser dem Unendlichen selbstständig bleibt, und was sie als die höchste Wahrheit angibt, zugleich unergründlich, Geheimniß und unerkennbar, ein Gegebenes, und nur in der Form eines *Gegebenen* und *Auesserlichen* für das unterscheidende Bewußtsein bleiben soll.» (GW 13, 17 f.) Diese Rede vom Gegebenen steht im Zusammenhang mit dem Gedanken der reinen Unmittelbarkeit in Hegels *Jacobi-Rezension* aus der Heidelberger Zeit (GW 15, 9 ff.). In der Religion wie in den Philosophien der Unmittelbarkeit ist «das Wahre in Gefühl, Anschauung, in Ahndung, in Vorstellung […], auch mit Gedanken durchflochten, aber die Wahrheit nicht in der Form der Wahrheit».[76]

Hegel versteht unter einer philosophischen Enzyklopädie keine Ansammlung, kein Wörterbuch des Wissens, sondern ein Ganzes als ‹ein sich in sich selbst schließender Kreis›, ein ‹Kreis von Kreisen› (GW 13, 18 f.). Er bezieht sich auf das griechische Verständnis von *kyklos* (Kreis) – «Cyklische Dichter waren bei den Griechen e. g. die den gesammten Kreis der Fabellehre vortrugen. Sie zeichneten das heroische eigenthümliche der Götter auf» (GW 10/2, 718). Das Eigentümliche der Philosophie, das sie Auszeichnende müsse auf den Punkt gebracht werden. Das Wahre sei das Ganze der besonderen, sich entfaltenden Kreise oder Sphären, Philosophie in diesem Sinne notwendig ein System. Eine solche *Encyclopädie* biete nur eine ‹Uebersicht› der Wissenschaften (GW 13, 5), betrachte die besonderen philosophischen Wissenschaften streng «nach dem Gegenstand einer jeden und nach den Grundbegriffen desselben» (GW 10/2,

644). Sie vermag «die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung darzustellen, sondern ist auf die Anfänge und Grundbegriffe der besondern Wissenschaften zu beschränken» (GW 13, 20). Philosophie formiert sich als *eine* Wissenschaft und zugleich als ein Ganzes von mehreren *besonderen philosophischen* Wissenschaften (GW 13, 20). Die Teile müssen in sich als besondere Wissenschaften konstituiert werden. Die dreiteilige Struktur wird bewahrt: Wissenschaft der Logik, Wissenschaft oder Philosophie der Natur und Wissenschaft oder Philosophie des Geistes. Allerdings sind sie sehr unterschiedlich ausgearbeitet; das betrifft alle drei Ausgaben der *Enzyklopädie*. Der stärkste, gelungenste Teil ist die ‹kleine Logik›, eine komprimierte und überarbeitete Fassung der Nürnberger *Logik*. Streng genommen hat Hegel von den Systemkomponenten seines Werks in elaborierter Form nur diese ‹große› *Logik* veröffentlicht. Die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* präsentieren zwar eine schlagkräftige Konzeption des objektiven Geistes, beschränken sich jedoch dezidiert auf fundamentale Bestimmungen, eben auf Grundlinien.

Wissenschaften wie etwa die Physik oder die Rechtswissenschaft generieren natürlich Wissen über Natur und Recht, sind aber keine Systemteile, müssen von Natur- oder Rechts*philosophie* präzise unterschieden werden. Newtons Farbentheorie entstand aus naturwissenschaftlicher, Goethes Farbenlehre zusätzlich aus naturphilosophischer Perspektive. Die Rechtswissenschaft befindet über Sachverhalte, die «außer dem An- und für sich Bestimmtseyn des Begriffes liegen», somit werde die erforderliche «Breite für die Bestimmung zu[ge]lassen» (GW 13, 21). Das liege an der Endlichkeit des Stoffes, der Form und des Erkenntnisgrundes der Fachwissenschaften (GW 13, 21). Das Verhältnis der philosophischen zu den anderen Wissenschaften erhält in den späteren Auflagen erhöhte Aufmerksamkeit, etwa in einer umfangreichen Darstellung zum Prinzip des Empirismus. Paragraph 7 fordert die Rechtfertigung mittels einer systematischen Architektonik, sonst werde auf unbegründete Voraussetzungen oder subjektive Gewissheiten gebaut. In der *Jacobi-Rezension* bekennt sich Hegel zu den Denkern, die in der Sache der Wahrheit nach Gründen zu fragen

gewohnt seien. Die Rezension würdigt Jacobis Kritik am Verstandesdenken; im Sinne des cartesianischen *cogito ergo sum* wird der Gedanke als Grund des Seins angesehen. Aber Hegel kritisiert Jacobis Annahme eines puren Unmittelbaren als Grund (und eines erforderlichen Todessprungs dorthin) und den ‹vornehmen Ton der Vorstellung› unter Verzicht auf die Logik.[77] Jacobi hält den berechtigten Vorwurf, den er dem nur reflektierenden Denken mache, fälschlich für einen, der auch das vernünftige Denken treffe; ‹spekulieren› heißt, begreifend denken. Philosophie als Wissenschaft darf nicht mit unbegründeten Voraussetzungen arbeiten; wenn die Erfassung des Absoluten in unmittelbarem Wissen, in Gefühl oder Glauben bestehe, handle es sich um ‹Versicherungsphilosophie›.[78]

Einige Grundpfeiler der systematische Fundamentalstruktur bleiben in den entwickelteren und wesentlich umfangreicheren Versionen der *Enzyklopädie* von 1827 und 1830 bestehen, aber neue Erkenntnisse werden aufgenommen. In der Natur- wie der Geistphilosophie der ersten Fassung finden sich unausgereifte Passagen; der Abschnitt zum objektiven Geist der *Enzyklopädie* enthält zwar die Dreiteilung von abstraktem Recht, Moralität und Sittlichkeit, jedoch fehlt die substantielle Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat.[79] Auch in den Darstellungen zur Kunst im Abschnitt zum absoluten Geist wird zwar die Begrifflichkeit des Ideals und von Anschauung und Vorstellung entwickelt, aber es ist noch die Rede von einer ‹Religion der Kunst›, ebenso fehlt die später chrarakteristische historische Stufenfolge der Kunstformen. In Berlin wird Hegel zwei Überarbeitungen der *Enzyklopädie* und Vorlesungszyklen zu den besonderen philosophischen Wissenschaften folgen lassen.[80]

Als Hegel nach Berlin geht, beklagt Daub den großen Verlust für Heidelberg. Susanna von Tucher berichtet: «Fuchs war nach Eurer Abreise in Heidelberg und erfuhr von Daub, wie sehr es für Heidelberg zu bedauern wäre, daß Hegel es verlassen. Sein consequentes Wesen durchaus, besonders seine consequente Art, die Wissenschaft zu betreiben» hätte einen «ganz anderen Geist» unter Professoren und Studierende gebracht.[81] Daub

prognostiziert den großen Gewinn für die preußische Metropole und ihre Universität – mit der Berufung Hegels sei «ihr die Krone aufgesetzt».[82] Am 17. oder 18. September 1818 verlässt die Familie Hegel Heidelberg in Richtung Berlin.[83] Die Wartburg bei Eisenach liegt auf dem Weg – aus Versehen leert der kleine Immanuel dort ein Schnapsglas (Br IV/2, 65). In Jena wird bei Frommanns und in Leipzig bei Alexander Bohn, dem Sohn von Ludwigs Erzieherin, Station gemacht (Br II, 197 ff., 429). In einem bislang unbekannten Brief an Frommann vom 11. September 1818[84] teilt Hegel mit, dass er gerne bei dem lieben Freund und dessen Familie ‹etliche trauliche Tage zuzubringen› gedenke. Frau Bohn hatte mehrere Male die Einladung an die Hegels wiederholt und wollte Ludwig während seines Jena-Besuches aufnehmen. «Donnerstags, wahrscheinlich aber Freytags, den 18ten, werde ich von hier abgehen, u. dächte Dienstag den 22ten bey Ihnen einzutreffen; es kann aber auch daraus Mittwoch werden […] Göthe hoffe ich auch in Jena zu treffen».[85] Am 22. September kommt man in Jena an, am nächsten Tag besucht Hegel Goethe in Weimar, und am 24. September feiert man den vierten Geburtstag von Immanuel bei Frommanns.[86] Knebel berichtet über das sympathische humorvolle ‹ironische Wesen› des Professors (Br II, 429). Nach viertätiger Reise über Leipzig bezieht Familie Hegel am 28. September 1818 die erste Berliner Wohnung in der Leipziger Straße 29.

IX.

Berlin – Der ‹große Mittelpunkt› und Hegels Aufstieg zu Weltgeltung (1818–1831)

Freiheit, schöner Götterfunken!
Heißt das ew'ge deutsche Lied.

Adolf Glaßbrenner

Rektor und Senat der Berliner Universität hatten bereits im April 1816 Hegel für den philosophischen Lehrstuhl vorgeschlagen: «Unter allen jetzt in Deutschland lebenden Philosophen besitzt dieser die größte Gewandtheit und Sicherheit in den allgemeinsten philosophischen Operationen. […] Dieser Besitz der Kunst zu denken hat ihn auch zum Erfinder gemacht, sodaß man ihm wesentliche Fortschritte der ganzen Philosophie zu danken hat und nicht bloß eine Bearbeitung und Erläuterung des schon Bekannten.» Hegel habe «dem gestaltlosen vagen Denken der neuern Schule ebenso sehr als dem leeren Formalismus der bisherigen Philosophie eine tief eindringende Wissenschaftlichkeit entgegengesetzt». «Da nicht zu verkennen ist, daß das alte Gebäude der Wissenschaft, namentlich die bisherige Logik, ganz erschüttert und in sich zusammengesunken […] ist, so wird ein Philosoph, der ein ganz neues gediegenes System des Wissens aufgeführt hat wie Herr Hegel, auf die Erregung und Ausbildung des echten wissenschaftlichen Denkens unserer studierenden Jugend sehr vorteilhaft wirken können» (Br II, 402). Das Votum hält die Reformbedürftigkeit vor allem der Logik fest, verbunden mit der

außerordentlichen Anerkennung des neuen systematischen Philosophierens von Hegel. Die Vita Hegels, der erst als 31-Jähriger seine erste eigenständige Publikation veröffentlichte und mit 46 Jahren seine erste Professur erhielt, findet ihre akademische Krönung: 1818 wird er Professor und 1829 Rektor der Berliner Universität.[1] Die Jahre vor Berlin waren kräftezehrend gewesen, aber jetzt fühlt er sich im ‹Mittelpunkt› angekommen. 13 Licht- und Schattenjahre schließen sich an. Hegel *ante portas*, der schwäbische Teufelsdenker nähert sich dem Brandenburger Tor. Er kommt in eine kulturell, wirtschaftlich und politisch lebendige Stadt und wird selbst zu einem Knotenpunkt des geistigen Milieus: «Ob ein neues und berühmtes Bild aus der Werkstätte eines berühmten Malers herauskam oder ob eine neue vielversprechende Erfindung die Aufmerksamkeit der Industriellen auf sich lenkte, ob irgendein genialer Gedanke in den Wissenschaften in die gelehrte Welt einschlug oder das Fräulein Sonntag im Konzert sang, in allen Fällen fragte eben Berlin: was denkt Hegel darüber?» (HBZ 378) In politisch brisanten Jahren wird Hegel zum ersten Philosophen seines Zeitalters, zum herausragenden Denker des modernen Projekts von Vernunft und Freiheit.

1. Erste Eindrücke vom Leben in der preußischen Metropole – November 1818 bis Herbst 1819

Berlin befindet sich im Aufstieg zu einer europäischen Großstadt. 1818 hat die Metropole ca. 200.000 Einwohner. Politisch scheinen sich die Kräfte der Reformanhänger und derer der Restauration noch die Waage zu halten.[2] Erste Schritte der antifeudalen gesellschaftlichen Umgestaltungen waren getan, Selbstverwaltung, Reformen in Landwirtschaft, Militär, Gewerbefreiheit und Bildung; ‹Gemeingeist und Bürgersinn› entwickelten sich. Die erste industrielle Strukturen zeigende Stadt wandelt sich auf der Grundlage der Stein-Hardenbergschen Reformen zu einem Zentrum von Kunst und Wissenschaft. Die von Wilhelm von Humboldt konzipierte und im Oktober 1810

eröffnete Universität war rasch zu einer der führenden Hochschulen in Europa avanciert.

August von Goethe, der zusammen mit seiner Frau Ottilie vom 8. Mai bis 1. Juni 1819 die Stadt besucht, beschreibt das Leben in Berlin; das Programm hat Staatsrat Christoph Ludwig Schultz, ein Freund Goethes und späterer Vertrauter Hegels, geplant. Vom Tiergarten fährt die Kutsche durch das von Langhans nach dem Muster der Propyläen gebaute Brandenburger Tor auf die Prachtstraße Unter den Linden, eine über einen Kilometer bis hin zum Königlichen Schloss reichende Allee, auf beiden Seiten von Lindenbäumen gesäumt. August schwärmt vom «schönsten Theil der Stadt»[3] mit imposanten Ausblicken. Glanzlichter sind das Opernhaus, die Bibliothek, das Akademiegebäude, die Universität, das Zeughaus, die im Stil des Römischen Pantheons gestaltete Kirche St. Hedwig, die neue Hauptwache von Karl Friedrich Schinkel, die Statue von Friedrich II. und die lange Brücke hin zum Schloss. Ottilie und August genießen das ‹bunte Gewühl unter den Linden›.[4] Sie flanieren über den Gendarmenmarkt, den größten und schönsten Platz mit französischem und deutschem Dom und dem nach Schinkels Idee entstehenden neuen Schauspielhaus; allgemein prägen die von ‹Berlins Baumeister› entworfenen Gebäude die architektonische Neugestaltung des Zentrums.[5] Schultz hat auch das aufgrund der neuen Gewerbefreiheit sich früh industriell orientierende Berlin zur Besichtigung aufgenommen. Man besucht die erste Fabrik für Dampfmaschinen und Gasbeleuchtung, die Wollspinnerei und Maschinenfabrik Cockerill, den Holzmassen- und Bronzebetrieb Mencke, die Bahnfabrik Schumann oder auch die Königliche Porzellanmanufaktur. Im Umkreis der Eisengießerei am Oranienburger Tor wachsen die Mietskasernen für die Beschäftigten der neuen Fabriken aus dem Boden.

Die Weimarer genießen auch das von Hegel so genannte ‹schmausende Leben› (Br II, 212 f.), wo sich das Kulinarische mit dem Geselligen verbindet. Man nimmt beim Hofkonditor Jagor Unter den Linden ein Kaviarfrühstück mit Pinot Noir zu sich; dort kehrt Hegel mit dem Theologen und bald Freund Philipp Konrad Marheineke und dem Initiator der Gesetzlosen Gesellschaft Philipp Karl Buttmann ein. In der Konditorei Fuchs,

ebenfalls Unter den Linden, bestaunt man die Dekorationen aus Zucker und Marzipan. Bei Stehely, Ecke Jägerstraße, trinkt man Kaffee und Schokolade und kann deutsche, französische und englische Zeitungen lesen. Das Café liegt nicht weit von Hegels erster Wohnung; der passionierte Zeitungleser mag öfters dort gewesen sein. Im legendären Weinlokal Lutter & Wegner treffen Ottilie und August die berühmten Stammgäste E. T. A Hoffmann und den Schauspieler Ludwig Devrient;[6] Hegel und Feuerbach werden sich später hier begegnen. In der Nähe von Hegels Wohnung liegt auch die Spezialitätenhandlung Sala Tarone, wo Köstlichkeiten aus Italien zu erwerben sind. Das Obstgeschäft Fournier war sicher der ‹fruchtbarste› Ort der Stadt. Im Tiergarten kann Berliner Weiße, der ‹Champagner des Nordens›, aber auch Erlanger oder Nürnberger Bier getrunken werden. Die häuslichen Speisepläne und die der Gasthöfe führen Wildbret, Lachs, Straßburger Pasteten, gepfefferte und gezwiebelte Beefsteaks, Spargel, Teltower Rübchen und anderes Gemüse aus dem Umland auf. Bei Karl Friedrich Zelter, dem Goethe-Freund und Direktor der Berliner Singakademie, bekommt Hegel Fasan serviert.

Besonderes Gewicht für das gesellschaftliche Leben haben die Salons und die Teezirkel in den Wohnungen bekannter Persönlichkeiten. Zu den prominenten Gastgeberinnen zählen Rahel Varnhagen, Charlotte Sophie Bloch, Amalie Beer und Fanny Mendelssohn. Man trifft sich auch in den Häusern der Familien Zelter und Meusebach.[7] Karl Hegel zufolge besuchte sein Vater «gern die jüdischen Häuser, in denen man die geistigen Größen der Hauptstadt» antreffen konnte, bei den Mendelssohns in der Leipziger und der Jägerstraße, neben Beer, Bloch und Varnhagen auch bei dem Verleger Gustav Parthey.[8] In die national-konservativen Kreise um Jean Pierre Frédéric Ancillon, Achim von Arnim, Clemens Brentano oder Savigny pflegt Hegel kaum Kontakt. Bei einem Abend bei Zelter mit den Goethes und den Hegels am 22. Mai 1819 waren u.a. noch der Regierungsrat Georg Heinrich Ludwig Nicolovius und die Mendelssohns zugegen. Die beiden Mendelssohn-Sprösslinge, Schüler Zelters und spätere Komponisten, der 13-jährige Felix und die 10-jährige Fanny, spielten auf dem Flügel vierhändige

Stücke mit unglaublicher künstlerischer Fertigkeit und Präzision.[9] Felix Mendelssohn Bartholdy wird Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik* hören. Im gesellschaftlichen Leben dieser Zeit kommt der Kunst eine herausgehobene Stellung zu. Goethe hatte seinen Sohn beauftragt, ihm vor allem von Oper, Theater, Ateliers und Kunstsammlungen zu berichten, und August absolviert ein erstaunliches Programm, das auch Indizien für Hegels erste Monate liefert. Im Mai 1819 besuchen August und seine Frau die drei Mozart-Opern *Don Giovanni*, *Figaros Hochzeit* und *Die Zauberflöte*, letztere mit einem Bühnenbild von Schinkel. Als Verehrer Mozarts hat Hegel diese Berliner Aufführungen bestimmt gesehen; der Besuch von *Don Giovanni* im August 1819 ist belegt (Br IV/1, 206). Auch im Theater werden Hegel interessierende Stücke gegeben. Die Goethes sehen sich Schillers *Jungfrau von Orleans* und *Don Carlos* mit Pius Alexander Wolff als Posa und Auguste Crelinger-Stich als Eboli an; sowohl mit den Wolffs als auch mit der Schauspielerin pflegte Hegel Kontakt (Br III, 360 f., 120). Die Weimarer beehren die Ateliers der bedeutenden Bildhauer Christian Daniel Rauch, Johann Gottfried Schadow, dem Schöpfer der *Quadriga* auf dem Brandenburger Tor, und Christian Friedrich Tieck. Mit großem Interesse besichtigt August die Bildergalerie im Schloss sowie die Sammlungen Giustiniani und Solly, die Hegel sehr gut kennt.[10] Im Schlösschen Monbijou nehmen die Goethes und die Hegels an der Aufführung von Goethes *Faust* teil mit der von Wilhelm Fürst von Radziwill komponierten Musik, unter Beteiligung von Zelters Singakademie, Schinkel hatte die Dekoration gestaltet. Auch die von Hegel hoch geschätzte Sängerin Amalie Krause, die unsterbliche Geliebte Ludwig van Beethovens, Schülerin Zelters und Gattin von Hegels Vertrautem Krause,[11] ist mit von der Partie (Br IV/2, 106). Zelter gab den Theaterdirektor, Wolff den Faust, Karl von Mecklenburg den Mephisto und die bekannte Sopranistin Pauline Anna Milder-Hauptmann das Gretchen. Mittels einer *Laterna-magica*-Projektion erscheint eine kolossale Goethe-Büste aus dem Nebel.[12]

2. Hegels erste Monate in der Leipziger Straße

Am 5. Oktober 1818 fuhr die Kutsche mit der Familie Hegel wahrscheinlich durch das Brandenburger Tor auf die Allee Unter den Linden, bog rechts in die Friedrichstraße ein und erreichte das Haus Leipziger Straße 29[13] an der Ecke zur Friedrichstraße. Im Berliner Adressbuch von 1820 steht: «Hegel, F. W., Professor b. d. Universität».[14] Vermietet wurde die Wohnung von der Witwe Grabow, zu der die Schwester des Ministers Altenstein den Kontakt hergestellt hatte. Die Leipziger Straße ist einer der schönen, aristokratischen Boulevards. Das Wohnhaus grenzt an das noble Hotel de Prusse, in der Nähe liegen die Residenz der Familie Mendelssohn, eine Musikalienhandlung und Gebäude der Königlichen Porzellanmanufaktur. In einer neuen Stadt «ohne engere Hülfe und Freunde eine Haushaltung aufzustellen», ist eine große Herausforderung, vor allem für Marie (Br II, 212). Auch Hegel spürt die Überlastung, schon am 22. Oktober muss er seine Antrittsvorlesung halten und das Semester beginnt. So gibt es von Ende 1818 bis März 1819 fast keine Briefe; erst nach dem Wintersemester am 25. März 1819 antwortet Hegel seinem Freund Niethammer. Neben der Einrichtung der Wohnung, gekauft wird u.a. eine Standuhr und ein Pianoforte, muss der Schulbesuch für die beiden älteren Söhne geregelt werden; Immanuel wird zunächst von seiner Mutter unterrichtet. Er beschreibt den Vater als «ernst, gütig und liebevoll. In der Familie sowie im geselligen Leben war er schlicht und ehrlich in schwäbischer Gemüthlichkeit».[15] Die elterliche Erziehung war Sohn Karl zufolge «liebevoll und nachsichtig, streng nur in Ausnahmefällen, und selten griff der Vater mit ein» (HBZ 451). Die Wahl der Schule fällt auf die nahe Privatanstalt von Wilhelm Alexander Blenz, in die Knaben im Alter von 6 bis 12 Jahren aufgenommen werden. Die Hegels pflegen auch Hausmusik: Ludwig erhält Gesangsunterricht, Karl und Immanuel lernen in den kommenden Jahren Klavier und Orgel. Im Winter kann man auf der Spree und im Tiergarten Schlittschuhlaufen, man besucht den Weihnachtsmarkt, kann sich in den Pochhammerschen Dampfbädern tummeln. Eine Attraktion sind die Dampfschiffe; auf der Spree verkehren sie bis Spandau, und von dort wandert man durch die Wälder und Wiesen bis nach Charlottenburg. Im

Herbst lässt Hegel mit seinen Söhnen Drachen steigen. Der Nachwuchs bestaunt des neue Diorama von Gropius[16] und das Panorama von Suhr mit der Darstellung exotischer Tiere (Br IV/1, 206). Das Leben zu Hause prägt eine «edle Einfachheit» (HBZ 448). An den Wänden hängt neben Koesters Gemälde von Heidelberg sicher auch der Dürer-Stich, den Hegel Marie geschenkt hat. In der Zeitungslektüre sieht Hegel einen weltlichen «Morgensegen» (GW 5, 493). Er ist «von jeher ein eifriger Zeitungsleser»,[17] der am Frühstückstisch über Tagespolitik spricht. Französische und englische Zeitungen wie *The Morning Chronicle*, *The Edinburgh Cronicle* oder *Le Globe* liest er in den Cafés, die auf seinem Wege zur Universität liegen. Das Äußere des Philosophen war das eines schwäbischen Magisters mit einer runden, breitrandigen Samtmütze; er ähnelt einem ‹freien Künstler aus dem Mittelalter›. Zu feierlichen Anlässen wählt er einen einfachen blauen Frack und eine gelbe Nankinghose.[18] Im Frühjahr 1822 besucht Marie zusammen mit ihrer Schwester Fritz und Leopold von Henning die Festredoute im Opernhaus anlässlich der Hochzeit der zweiten Königstochter.[19]



Haus Leipziger Straße 29 – erste Berliner Adresse der Familie Hegel

Auch in Berlin wird Hegel als «einfach, natürlich, liebenswürdig, gemütlich, voll Heiterkeit» beschrieben. Mit schwäbischem Dialekt und mit Armen und Händen redend sei er der «lebhafteste Unterhalter» (HBZ 232). Durch seine geistreiche und humorvolle Art wird er bald in die gesellschaftlichen Zirkel integriert und erschließt sich neue Freundeskreise. Die Kaffeehäuser und Konditoreien sind Zentren studentischen Lebens; dort begegnet der Professor seinen Hörern. Freunde und Gäste kommen in die Leipziger Straße. Er testet Salons und Vereine wie die Gesetzlose Gesellschaft und den Montagsklub. Dort kann er Schinkel, Ludwig Tieck, Solger, Arnim und E. T. A. Hoffmann treffen. Binnen kurzer Zeit knüpft er ein sich stetig erweiterndes Netz von Kontakten in der intellektuellen und künstlerischen Szene. Es etabliert sich u.a. die bis zu seinem Tode bestehende L'hombre-Runde mit Zelter, dem Landschaftsmaler und Professor an der Akademie der Künste Johann Gottlob Samuel Rösel und dem Bankier August Friedrich Bloch, später spielen sie Whist, meist bis tief in die Nacht (HBZ 453; Br III, 135). Im Hause Bloch waren «häufig die ausgezeichnetsten Geister Berlins» zu finden.[20] Zum Geburtstag des für seinen Witz und seine Heiterkeit bekannten Rösel wird Hegel bereits 1819 eingeladen; später tauschen sie Gelegenheitsgedichte (HBZ 311 f., 453) und spielen mit der Künstlerin Pauline Anna Milder Whist. In den ersten Monaten bis zum Sommer 1819 nimmt Hegel in einem Dominokostüm mit Maske an einem Faschingsball teil. Die Familie unternimmt Ausflüge, am Karfreitag zu einer bekannten Gaststätte: «Bey dem Hofjäger, in einer der schönsten Gegenden des Thiergartens, genießt man sein Frühstück in den Sommer-Monathen, nach der Gewohnheit der Engländer und Schweizer».[21] Dann kehren die Hegels noch in der Konditorei Josty beim Schloss Bellevue ein. Der Tiergarten bietet einen künstlichen See mit der Rousseau-Insel, ein Treibhaus und einen Poetenweg. Der Park gilt als «Asyl genießender Naturfreunde; und mancher Philosoph, manche sentimentalische Schöne überläßt sich dort dem *dolce far niente*».[22] In den Sommerferien reisen die Hegels auf die Insel Rügen. Zum ersten Mal sehen sie das Meer, sammeln Muscheln und feiern den Hochzeitstag auf See. Hegel fühlt eine seit Jahren

vermisste innere Ruhe (Br II, 213); laut Marie ist er «zufrieden in seinem Beruf, heiter bei mir und den Kindern und *anerkannt*» (Br II, 431). Jedoch ziehen die dunklen Wolken herauf, besonders die Veränderungen der politischen Lage trüben das Bild.

3. Die Karlsbader Beschlüsse

In den ersten Monaten 1819 soll der Feinschliff an Hegels Lieblingsprojekt, den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, erfolgen, die Drucklegung im Herbst. Zur Leipziger Buchmesse Anfang Oktober solle «mein Naturrecht» vorliegen, so die Mitteilung an Niethammer Ende März 1819 (Br II, 213). Die Planung wird von den politischen Ereignissen im Sommer 1819 durchkreuzt. Mit dem Inkrafttreten der Karlsbader Beschlüsse im August 1819 beginnt eine neue Phase der von Metternich vorangetriebenen Restaurationsära, mit Triumphen der konservativ-gegenreformerischen Kräfte, in Preußen der reaktionären Hofpartei unter Fürst zu Sayn-Wittgenstein, mit politisch und kulturell desaströsen Auswirkungen. Ziel der Karlsbader Beschlüsse waren die Verhinderung ‹revolutionärer Umtriebe› und die Errichtung eines rigiden Polizei- und Überwachungsregimes. Unter dem Stichwort der «Demagogenverfolgung» bekämpft die Restaurationspartei alle demokratischen Bemühungen und Reformbestrebungen. Presse- und Meinungsfreiheit werden massiv eingeschränkt, Publikationen jeglicher Art unter strenge Zensur gestellt, Burschenschaften und Turnplätze verboten, die Universitäten scharf kontrolliert. Besonders Hegels alter Gegenspieler Haller, der Spätromantiker Adam Müller und die Historische Rechtsschule unter Savigny hatten den theoretischen Boden dafür bereitet. Und wie bereits in Heidelberg von Hegel befürchtet, hatten die ‹liberalen›, aber militanten Nationalisten und Antijudaisten wie Fries und de Wette den Anlass dazu geboten, durch die Ermordung Kotzebues durch Sand. «Aber nun die *stupide Dummheit*, durch den Mord des alten Waschlappens

das Vaterland retten zu wollen» (GW 16, 90). Hier zitiert Hegel Solger, mit dem er seit Herbst 1818 in engerem Kontakt steht. Dessen früher Tod im Oktober 1819 war für ihn ein schwerer Verlust. Sowohl in der *Rechtsphilosophie* als auch später mit der Rezension von Solgers Werkausgabe setzt Hegel ein Denkmal für den Kollegen. Im Herbst 1819, während der gefahrvollsten und bedrückendsten Phase in Berlin und nach dem Tode von Solger, äußert er den Wunsch, einmal neben Fichte und Solger auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof bestattet zu werden (Br II, 220, 448).

Hegel hat die *Rechtsphilosophie* im Geiste der Ideen von 1789 verfasst. Jetzt kurz vor der Fertigstellung wird die Restauration eine Gefahr für die Veröffentlichung. Ungeachtet dessen wird das Buch von Gegnern Hegels als Restaurationsideologie gebrandmarkt – eine doppelte Ironie. Hegel bittet seinen Verleger Parthey (Nicolaische Buchhandlung) um Verschiebung der Publikation und beginnt eine Überarbeitung, damit «die Zähne der Censur nirgends was zu haften finden sollen».[23] Die Realisierung des in seiner Antrittsvorlesung angekündigten Programms gestaltet sich unter den veränderten politischen Vorzeichen als ungemein schwieriger. Die skizzierten Ziele sind angesichts der Situation in Preußen zu optimistisch. Hegels Philosophieren trägt «ein anderes Ideal in sich, das mit den thatsächlichen Zuständen Preussens keineswegs zusammenfiel», [24] betont Rosenkranz. Neben Begeisterung erregen einige Punkte viel Anstoß: Das betrifft das für Hegel typische Verständnis von Philosophie als Wissenschaft des Denkens; als solche solle sie in der ‹Universität des Mittelpunkts› das Zentrum von Bildung und Wissenschaft darstellen. Hegel greift den Relativismus der Romantik wie den der historischen Rechtsschule von Savigny scharf an. Auch die seichte Aufklärung und die kantianisierende Philosophie geraten ins Visier, letztere habe die Behauptung kultiviert, dass man nur Erscheinendes erkennen könne. Mit Plattheit, Seichtigkeit sind die Friesianer gemeint, das Insistieren auf Vernunft, Freiheit und Recht richtet sich gegen Restaurationsideologen wie Haller; in den Überlegungen zu Gefühl und Religion verbirgt sich eine Spitze gegen den einflussreichen Theologen Schleiermacher. Im

Gegenzug verhindern dieser und Savigny 1819 Hegels Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften. Die Frontlinien für die folgenden Auseinandersetzungen, die Hegels Weg in Berlin begleiten, zeichnen sich ab. Gegen die aktuellen politischen Strömungen setzt er seine philosophische Theorie der modernen Welt in der *Rechtsphilosophie*. Den Studenten vermittelt die Antrittsrede Mut zur Wahrheit und Wissenschaft.

Hegels anfängliche Begeisterung schlägt in Ernüchterung um, die politischen Umstände ändern sich 1819 gravierend. Die Spannungen im akademischen Bereich nehmen zu. Das bedeutet einen heftigen Dämpfer für seine Berliner Ambitionen. Der Stimmungsumschwung wird in den Briefen an Niethammer von Ende März 1819 und an Creuzer vom 30. Oktober desselben Jahres spürbar. Mit Blick auf die Jahrzehnte nach dem Beginn der Französischen Revolution und auf den 1819 im Gefolge von Wiener Kongress und den Karlsbader Beschlüssen einsetzenden Aufschwung der Restaurationsbestrebungen artikuliert der Philosoph im Herbst 1819 tiefe Enttäuschung: «Ich bin gleich 50 Jahre alt, habe 30 davon in diesen ewig unruhvollen Zeiten des Fürchtens und Hoffens zugebracht und hoffte, es sei einmal mit dem Fürchten und Hoffen aus. [Nun] muß ich sehen, daß es immer fortwährt, ja, meint man in trüben Stunden, immer ärger wird» (Br II, 219).

4. Drei Thüringer Hegel-Anhänger in Berlin – Gustav Asverus, Friedrich Förster und Leopold von Henning

> Die Regierenden Preußens durchstöberten alle Dossiers, prüften die Dokumente, lasen die konfiszierten Briefe. Sie durchforschten die Bekanntenkreise von Asverus, Förster, Carové, Cousin und anderen Angeklagten und stießen jedesmal auf den Namen … Hegel!
>
> Jacques D'Hondt

Die Berliner Schicksale von drei jungen Thüringer Intellektuellen, des Jenaer Studenten Gustav Asverus, des aus der Umgebung von

Jena stammenden Gelehrten Friedrich Förster und des in Gotha geborenen Leopold von Henning, vermögen die politische Situation nach den Karlsbader Beschlüssen von 1819 zu verdeutlichen. Die Gallionsfigur der Preußischen Restauration ist Karl Albert von Kamptz, Metternich-Anhänger, Mitglied der reaktionären Antireformpartei um Wittgenstein, leitender Direktor des Preußischen Polizeiministeriums, berüchtigt als ‹Liberalenfresser›. Er nimmt Hegel ins Visier, stützt sich auf ein Gutachten, das Wittgenstein in Auftrag gegeben hatte und welches vom «unseligen Mystizismus der neueren Philosophie und besonders der Hegelschen» spricht (Br II, 460). Hegel kehrt den Spieß um und bezeichnet seine Gegner als ‹altdeutsche Demagogen› (GW 22, 51).

Der Fall Asverus (Br II, 432 ff.) gibt E. T. A. Hoffmann den Impuls für seine letzte Erzählung *Meister Floh*. Darin karikiert er die Hofhunde – ‹überall waren Spitzel unterwegs, aufgestellt wurden Schlingen und Fuchseisen, in die wir uns verfangen sollten›. Er macht die ganze demagogische Kampagne mit Hilfe der Protokolle lächerlich. Das Wort «mordfaul»[25], übernommen aus dem Tagebuch von Asverus, provoziert Kamptz so sehr, dass er das Manuskript beschlagnahmen und die Passagen streichen lässt – die damit der Leserschaft, etwa Hegel und Heine, unbekannt bleiben. In der authentischen Fassung wird Kamptz als Geheimer Rat Knarrpanti köstlich karikiert: «Das Denken, meinte Knarrpanti, sei an und vor sich selbst schon eine gefährliche Operation und würde bei gefährlichen Menschen eben desto gefährlicher».[26] Und über den Fürsten wird kundgetan, dass er von allen Staatseinrichtungen die ‹geheime Staatsinquisition› am meisten liebe. Möglicherweise spielt E. T. A. Hoffmann in der Figur George Pepusch, ein «Herr Philosoph» und ‹gewesener Jenenser›, auf Hegel an; von dessen Bemühungen um die Freilassung von Asverus hat er Kenntnis. Es kann sein, dass die beiden in diesem Zusammenhang direkten Kontakt haben, zumindest über Förster, den sie beide gut kennen; allerdings steht Hegel auf der Seite der Verteidigung, und E. T. A. Hoffmann ist auf Seiten der preußischen Administration in das Verfahren involviert. Aber Dichter und Philosoph verachten die Verletzungen grundlegender

Rechtsprinzipien und lehnen die Deutschtümelei in den Burschenschaften ab. Sie halten das Attentat von Sand für einen verbrecherischen Akt des Fanatismus. Hegel ist eine potentielle Gefahr für die Hofpartei. Er insistiert in seinen Vorlesungen und Büchern unerschrocken auf dem freien Denken. Er unterstützt Studenten, die unter Hochverratsverdacht stehen – neben Asverus auch Fritz Frommann, Julius Niethammer und seinen Schwager Gottlieb. Sie alle hatten mit den radikalen Gedanken der Burschenschaften zunächst sympathisiert. Asverus ist ein Beispiel dafür, dass dem ‹hirngespenstischen Treiben einiger junger Strudelköpfe Schranken gesetzt werden mussten› (E. T. A. Hoffmann), und ebenso dafür, dass es Hegel gelingt, «das noch immer auf hochgehenden Wogen jugendlicher Freiheitsbegeisterung schwankende Schiff» in ein ruhiges Fahrwasser zu lenken, indem er «neue und höhere Ziele vorzeichnete»[27] – für Freiheit und deutsche Einheit, gegen Nationalismus, Juden- und Franzosenhass. Die Wandlung vollzieht sich langsam: In Heidelberg ist Asverus zusammen mit seinen Vertrauten Tucher und Julius Niethammer Anhänger der nationalistischen, juden- und fremdenfeindlichen Fraktion sowie Widersacher des Hegelianers Carové. Er sympathisiert mit Fries und begrüßt zunächst die Tat von Sand, bis er Anfang 1819 mitteilt, Hegels Philosophie sei ‹weit tiefer als die Fries'sche und lehre wahre Weisheit›, und den Gedanken der ‹Freiheit *aller* Menschen› übernimmt (Br II, 436). Ab Herbst 1818 hört er bei Hegel *Rechtsphilosophie* und steht mit ihm in enger Verbindung.[28] In der Berliner Burschenschaft trifft er auf eine illustre Runde: Fritz Frommann (später Präsident des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels), die Brüder Wesselhöft, den späteren Freund Förster (der zum engsten Kreis um Hegel zählen wird), Carové (erster Assistent Hegels in Berlin), Christian Kapp (Hegel-Hörer, später Abgeordneter der Frankfurter Nationalversammlung), Franz Lieber (später im philhellenischen Befreiungskampf der Griechen und Berater von Abraham Lincoln), Wilhelm Adolf Lette (Hegel-Hörer in Heidelberg und Berlin, später bekannter Sozialpolitiker und ebenfalls Abgeordneter in der Paulskirche),[29] Karl Ulrich (Führungsfigur der Burschenschaften) und Karl Gustav Jung (später

Anatomieprofessor in Basel, Großvater des Begründers der analytischen Psychologie).

Drei Belege direkter Kontakte Hegels mit der versammelten Burschenschaft sind überliefert: Am 9. Februar 1819 war er Gast bei einem Treffen gewesen; auch hat er dann wie Schleiermacher und de Wette, Ulrich und Asverus am Fest auf dem Pichelsberg am 2. Mai 1819 teilgenommen. Hegels späterer Freund Förster hält dort eine Ansprache, in der er zum Erstaunen eine Huldigung Sands zurückweist und eine Veränderung der Zustände «ohne Dolchstoß» verlangt (HBZ 193). Laut einem Augenzeugen trat sofort die Bruchlinie innerhalb der Burschenschaft, die auch eine zwischen de Wette und Hegel ist, ans Licht. Gegen Försters Rede werden Hochrufe auf Sand laut. Dann lehnt Hegel einen Punkt aus dem von Ulrich entworfenen Statut entschieden ab: Die Burschenschaft sei ein Verein aller christlichen deutschen Burschen; Ausländer und Juden sollten weder Sitz noch Stimme in einer deutschen Versammlung haben. Und doch sucht er wie schon in Heidelberg das Gespräch mit den jungen Hitzköpfen, sympathisiert mit ihrem Freiheitsdrang, will den Nationalismus und den Antijudaismus überwinden helfen, offenbar mit einigem Erfolg: «Viele treue Schüler von Fries sind hernach Hegels treuere Schüler geworden; ich möchte wissen, ob einer Hegeln verlassen hat, um zu Fries überzugehen.» (HBZ 197) Er zieht gegen die Deutschtümlerei und den Hass auf die ‹Ausländerei› des Turnvaters Jahn – bei E. T. A. Hoffmann der Hüpf-, Spring- und Schwungmeister – ins Feld. Auf den Turnplätzen verspottet er «witzig und laut die närrische Pedanterei, die hier in einer sonst löblichen Sache mit der Jugend getrieben ward» (HBZ 208). Aus den Turngesellschaften solle der alte Barbarossa wiederkehren – ein solcher Nationalismus dürfe nicht verharmlost werden, gerade auch wegen seines «Mangel[s] an tieferen politischen Begriffen».[30] Heine traute diesen antijüdischen Fraktionen zu, dass sie in ihrem Wahn tausende jüdische Hälse durchschneiden würden. Ein Hauptvertreter der antijüdischen und antifranzösischen Richtung, Hegels Berliner Kollege Friedrich Rühs, deklariert mit Arndt die Franzosen zum Erbfeind und publizierte ein bösartiges antijüdisches Pamphlet, *Über die Ansprüche der Juden auf das*

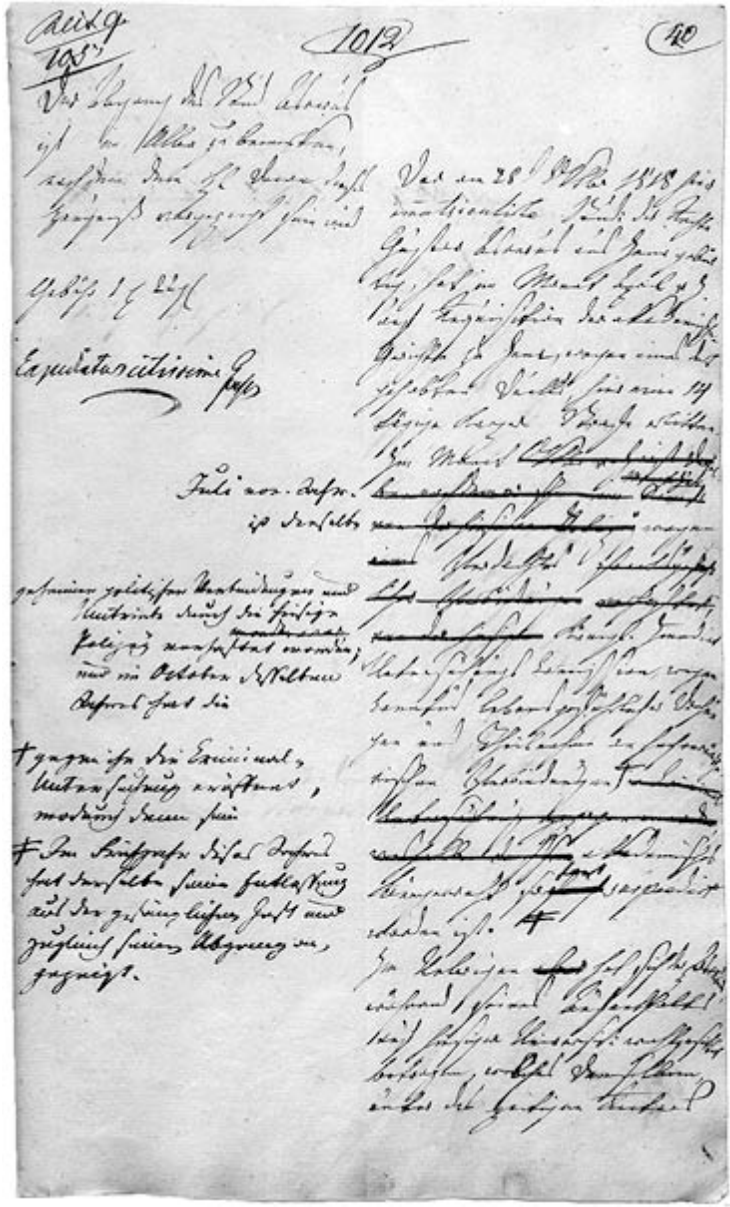
deutsche Bürgerrecht,[31] worin er fordert, dass sie eine ‹Volksschleife› zu tragen hätten. Dieselbe Forderung nach einem Zeichen an der Kleidung hatte 1816 der angeblich «liberale» Fries aufgestellt.[32] Romantiker wie Clemens Brentano und Arnim vertreten militant judenfeindliche Positionen, gerichtet gegen die Judenemanzipation der preußischen Reformen. Antijudaismus und Liberalität schließen sich nach Hegel aus. Er hat enge Freunde unter den jüdischen Bürgern, von den Mendelssohns über Heinrich Wilhelm Stieglitz, Parthey, Gottlieb Moritz Saphir und Bloch bis Gans und Heine, verkehrt in den jüdischen Salons, schickt seine Söhne auf das französische Gymnasium. In der *Rechtsphilosophie* wird er jeglichen Nationalismus und konkret den Ausschluss von Juden und Franzosen theoretisch *ad absurdum* führen.

Eine heikle Situation entsteht beim dritten Zusammentreffen mit der Mehrzahl der Burschenschaftler am 18. Juni 1819 in Treptow: Der Anhänger der Napoleonischen Gesetzgebung Hegel kommt zu der Feier von Napoleons finaler Niederlage in Waterloo. Von den Universitätsprofessoren sind neben Hegel, Solger und de Wette die Jura-Professoren Savigny, Johann Christian Hasse und Johann Friedrich Ludwig Göschen zugegen. Aus Briefen von Asverus und Jahn geht hervor, dass keine öffentlichen Reden gehalten werden. Aber die Geheimpolizei hat schon ihr enges Überwachungsnetz geknüpft. Kurz darauf schlägt Polizeiminister Kamptz zu: Am 7. Juli werden die Privatdokumente von Asverus und Jung beschlagnahmt; in den folgenden Tagen verhaftet man neben Jahn Roediger, Wilhelm Wesselhöft, Henning, Ulrich[33] und Asverus, letzteren in der Nacht vom 14. zum 15. Juli. Bereits am 27. Juli beginnt Hegel seinen juristischen und diplomatischen Kampf um die Freilassung von Asverus, der des Hochverrats, der Mitwirkung an einer Verschwörung zum Sturz der preußischen Monarchie beschuldigt wird, ein Kampf gegen eine Willkürjustiz, der über sieben Jahre dauern wird und erfolgreich mit der Begnadigung endet. Ähnlich verwendet sich Hegel im Gerichtsverfahren auch für Ulrich, *Ulrico furioso*, der in Erlangen in Verbindung mit Sand stand und die nationalistischen Paragraphen des Burschenschaftsstatuts mitverfasste. Die beiden werden einige Jahre einen Briefwechsel

führen, wobei sie die Briefe «nach aufmerksamen Durchlesen wie gewohnt zerreiße[n]».[34]

Der zweite Thüringer, Leopold von Henning, landet für zehn Wochen im Berliner Gefängnis. Er hört seit 1818 bei Hegel und repetiert dessen Vorlesungen; Hegel beabsichtigt seine Anstellung als Assistent. Am 7. Februar 1820 wird Henning rehabilitiert und kann im August seine Repetententätigkeit für Hegel wieder aufnehmen und im Frühjahr 1821 Vorlesungen halten. «Diesen Erfolg verdanke ich natürlich wesentlich Hegel», schreibt er seiner Schwester.[35] Henning hatte, vielleicht auf Anregung Hegels hin, eine Übersetzung von Thomas Jeffersons *Manual of Parliamentary Practice. For the use of the senate of the United States*[36] vorgelegt sowie englische und französische Parlamentsreden übersetzt. Hegel besitzt auch dadurch Kenntnisse der amerikanischen Verfassung und der dortigen politischen Strukturen. Eine vielleicht verharmlosende Anekdote ist überliefert: Hegel sei mit Vertrauten um Mitternacht mit einem Boot unter das Gefängnisfenster gefahren und habe mit Henning gesprochen, auf Latein, damit keine Wachen sie verstehen könnten. Des hohen Risikos sei man sich bewusst gewesen: «Sehr leicht hätte eine Kugel der Schildwacht dem Demagogenbekehrer alle ferneren Bemühungen ersparen können» (Ros 338), dennoch habe auch Hegel in die allgemeine Heiterkeit auf der Rückfahrt eingestimmt.

Friedrich Förster, der dritte Thüringer aus dem Hegel-Kreis, wirft Kamptz vor, Ketzer zu verfolgen und Scheiterhaufen zu erbauen. Er steht auf der schwarzen Demagogenliste ganz oben. Der Asverus-Freund wird am 30. September 1819 aus dem preußischen Staatsdienst entlassen und erst 1829 mit Hilfe Hegels, zu dessen engstem Freundeskreis er zählt, Kustos am Berliner Museum. Sein Bruder Ernst hält fest, dass es «[u]nglaublich und doch vollkommen wahrheitsgemäß» sei, dass die akademische Jugend, fast alle seine Studiengenossen, ‹die eben noch für Freiheit, Ehre und Vaterland in hellen Flammen standen› (HBZ 205), jetzt zur Hegel-Carové-Position übergegangen sind.



Zeugnis von Gustav Asverus – mit Korrekturen von Hegel

Das Abgangszeugnis von Gustav Asverus[37]

Der Abgang des Stud. Asverus ist im Allg. zu bemerken, nachdem

dem Hl Decan dieses Zeugniß vorgezeigt sein wird
Gebühr 1 th 22 g

Expeditus[?] citissime Goeschen
Der am 28ten Oktbr 1818 hier immatrikulirte Stud: der Rechte Gustav Asverus aus Jena gebürtig, hat im Monat April v J. auf Acquisition der akademische Gerichte zu Jena, wegen eines dort gehabten Duells, hier eine 14 tägige Karzer Strafe erlitten. Im Monat *Juli vor. Jahr. ist derselbe wegen Verdachts geheimer politischer Verbindungen und Umtriebe durch die hiesige Polizey verhaftet worden; und im October desselben Jahres hat die* Königl. Immediat Untersuchungs Comission, wegen Conatus lebensgefährlicher Drohungen und Theilnahme an hochverrätherischen Verbindungen *gegen ihn die Criminal-Untersuchung eröffnet, wodurch denn sein* akademisches Bürgerrecht *sofort* suspendirt worden ist. *Im Frühjahr dieses Jahres hat derselbe seine Entlassung aus der gefänglichen Haft und zugleich sein Abgang angezeigt.*
Im Uebrigen hat sich der Asverus während seines Aufenthaltes auf hiesiger Universit: wohlgesittet betragen, welches demselben unter des zeitigen Rectors \\ Unterschrift u Beidrückung des größeren Universitäts Insiegels hierdurch bescheinigt wird.
Berlin, *7*ten September 1820.
Der Rector der Universität
Goeschen

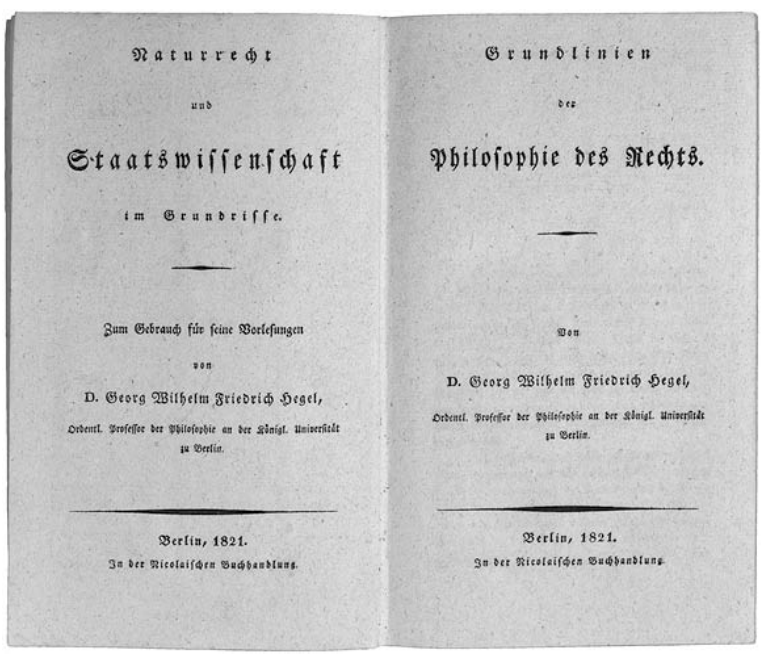
Hegel steht in Opposition sowohl zu der von Kamptz symbolisierten restaurativen Hofpartei als auch zu den nationalistischen und fremdenfeindlichen Vertretern der Fries-Arndt-Jahn-Kreise, was zu Angriffen aus beiden Lagern gegen ihn führt. Natürlich gerät er ins Fadenkreuz der Geheimpolizei, da er aktiv «Hochverräter» unterstützt. Er versucht auf diplomatische Weise bürgerlichen Rechtsprinzipien Geltung zu verschaffen und mäßigend auf die jungen Rebellen einzuwirken. Mit Freund Justizrat Krause erscheint er am 16. Mai 1820 – Asverus war fast ein Jahr ohne Verhandlung im Kerker – zur Verhandlung des Falles und erklärt seine Bereitschaft zur Kaution. Am 7. Juni wird Asverus unter der Bedingung, zu schweigen und Berlin sofort zu

verlassen, auf freien Fuß gesetzt. Und der Jenaer ‹Hochverräter› wohnt bei Hegels, bevor er am 11. Juni aus Berlin abreist.[38] 1824 wird er zu sechs Jahren Festungshaft verurteilt, und erst am 17. September 1826 wird das Verfahren nach einem Begnadigungsgesuch niedergeschlagen. Hegel hat entscheidenden Anteil daran, dass Asverus nach Jahren der Unsicherheit und Ungewissheit endlich aus den Krallen einer Willkürjustiz befreit wird. Auch Ulrich und Förster konnte Hegel helfen. Seinem ersten Schüler Carové wurde hingegen trotz Hegels intensivem Einsatz die akademische Laufbahn verwehrt.

Ähnlich agiert Hegel mit hohem Risiko als Fürsprecher für den wegen revolutionärer Gesinnung verdächtigen französischen Philosophen Victor Cousin, der ebenfalls in die Fänge der preußischen Justiz geraten war. Wegen eines 1827 im *Constitutionel* publizierten Aufsatzes, aus dem Hegels Unterstützung für Cousin deutlich wurde, verdächtigt Kamptz daraufhin Hegel, dass dieser wegen der Cousin-Affäre nach Paris gereist sei.[39] Trotz dieses Einsatzes für die Genannten wird gegen Hegel böswillig und unberechtigt der Vorwurf des Apologetentums des preußischen Restaurationsregimes erhoben, eine der übelsten und langlebigsten Legenden aus dem tolldreisten Stück «Hegel, ein Lügenmärchen». Das entscheidende Plädoyer dagegen liefert die *Rechtsphilosophie*, der theoretisch bedeutendste Beitrag gegen die Restaurationsideologie und jeglichen Nationalismus, für eine moderne Gemeinschaft der Freiheit und Gerechtigkeit.[40] Die Restaurationspartei hatte an Asverus und Carové ein Exempel gegen Hegel statuiert. Bezeichnenderweise rächen sich die ach so liberalen Fries und der Historiker Heinrich Luden mit der Behinderung von Asverus' Laufbahn an der Universität Jena und verhindern, dass Hegels *Rechtsphilosophie* in Jena gelehrt wird. Diese Nationalisten bezeichnet Asverus als infame Egoisten, eitelste Narren, Lügner und schauderhafteste Spiegelfechter (Br II, 442). 1834 schreibt er an Hegels Freund Schulze: «wer hier [in Jena] im Hegelschen Sinne lesen wollte, der würde unzweifelhaft keinen Zuhörer bekommen. Das Denken in Hegels Sinne ist hier fremd.»[41]

5. Hegels *Rechtsphilosophie* als Philosophieder Freiheit und Gerechtigkeit

Die *Phänomenologie des Geistes* kann als das faszinierendste und spannendste Werk Hegels angesehen werden, die *Wissenschaft der Logik* als das wichtigste, grundlegende, die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* als das wirkungsmächtigste und am schärfsten kritisierte. Letzteres ist neben der *Logik* der einzige ausgearbeitete und publizierte Teil des enzyklopädischen Systems – als Kompendium für die Vorlesungen. Eine Philosophie des freien Willens und Handelns, eine philosophische Theorie von Freiheit und moderner Gerechtigkeit sind ein Herzensanliegen Hegels. Mit diesem Buch möchte und wird er sich in die Tradition von Platons *Staat*, Aristoteles' *Politik*, Hobbes' *Leviathan*, Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* und Kants *Kritik der praktischen Vernunft* einreihen. Eine philosophische Theorie der praktischen, der sozialen und politischen Welt soll die ‹Revolution im Ideensystem› weitertreiben und ‹ins Leben eingreifen›. Das ‹eine Metall› (Gans), woraus die *Rechtsphilosophie* besteht, ist der Gedanke der Freiheit.



Naturrecht

und

Staatswissenschaft

im Grundrisse.

Zum Gebrauch für seine Vorlesungen

von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

Grundlinien

der

Philosophie des Rechts.

Von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

Titelblatt von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

Die Karlsbader Beschlüsse bringen einige Pfeiler des preußischen Reformwerks ins Wanken oder zum Einsturz. Einflussreiche Repräsentanten der Reformen wie Wilhelm von Humboldt müssen ihre politischen Ämter niederlegen. Die Strukturen der Überwachung und Zensur aller öffentlichen Äußerungen, der Kontrolle der Wissenschaften und Universitäten, des Ausspähens alles Oppositionellen sollen reanimiert werden. Auch für die polizeistaatliche Repression durch Metternich und die Hofpartei, für welche die Nationalisten den Vorwand geliefert hatten, war Berlin «der centrale Gravitationspunct».[42] Im Sommer 1819 etabliert sich in Berlin eine Stimmung der Angst und des Misstrauens. Die Reformgegner schüren die Vorstellung, dass in Deutschland ein Staatsumsturz drohe, vorbereitet von Demagogen und jakobinischen Verschwörern. Die Zeit war auch «dem Briefwechsel nicht günstig», ein beschriebenes Blatt war zwar nicht verboten, so Karl August Varnhagen von Ense an Oelsner, aber «jeder wagt es auf seine eigene Gefahr», denn die «Lauerer und Fänger» seien allgegenwärtig.[43] Auch über Hegel sammelt die Polizei Berichte. Ein Ober-Zensurcollegium soll alle kritischen und revolutionären Umtriebe im Bereich der Buchpublikationen unterbinden. Das Manuskript liegt im Sommer/Herbst 1819 fertig vor. Für das Wintersemester kündigt Hegel die Vorlesung *Naturrecht und Staatswissenschaft oder die Philosophie des Rechts* an – «nach Anleitung seines demnächst erscheinenden Leitfadens».[44] Hier taucht zum ersten Mal der Titel *Philosophie des Rechts* auf. «Ich wollte eben anfangen drucken zu lassen, als die Bundestagsbeschlüsse ankamen. Das wir jetzt [wissen,] woran wir mit unserer Zensurfreiheit sind, werde ich [sie] jetzt nächstens in Druck geben.» (Br II, 220) Das dauert allerdings noch über sieben Monate, in denen Hegel einige Stellen umarbeiten und eine neue Vorrede verfassen wird.

Die Vorrede wird bis heute skandalisiert, obwohl sie als ein Glanzstück der Täuschung der Restaurationszensur anzusehen ist und eine scharfe Polemik gegen die nationalistische Trivialphilosophie sowie die konservative Historische Rechtsschule enthält. Vor allem der in einer Anmerkung des

Haupttextes untergebrachte Angriff auf Haller, dem «Apostel der Lehre vom unbedingten Gehorsam» (Br II, 486) und einem der wichtigsten Restaurationsideologen, macht diese Attacke zu einem bedeutenden Beitrag zur politischen Debatte. Hegel zitiert aus Hallers *Restauration der Staatswissenschaft* – diese Schrift gab der gesamten Epoche ihren Namen – die hasserfüllte Abrechnung mit der Französischen Revolution und spielt auf Hallers ehemalige Rolle als Ideologe der Alt-Berner Aristokratie an: Ihm ‹kam nichts als die Ansicht der Berner zum Bewusstsein›.[45] Hegel hat vor allem seine ultrakonservative These über die ‹ewige, unabänderliche Ordnung Gottes, daß der Mächtigere herrsche, herrschen müsse und immer herrschen werde› (GW 22, 449), im Visier. Dass dies nicht ungefährlich war, zeigt die Tatsache, dass ein zentraler Punkt der Anklageschrift gegen Asverus dessen «Drohschreiben» an Haller ist (Br IV/2, 57). Hegels *Rechtsphilosophie* ist *die* antirestaurative Schrift aus dem Bereich der Philosophie. Sie tritt zuvorderst für das von E. T. A. Hoffmann beschriebene und von Kamptz gefürchtete freie Denken ein. Hegel sei ‹von allem Verdacht frei zu sprechen, sich jemals auf die Seite der Restauration hingeneigt zu haben›; gegen Hallers *Restauration der Staatswissenschaft* biete Hegel die *Revolution der Staatswissenschaft* (Ros 333). Die klugen Rezipienten «lasen zwischen den Zeilen, schmunzelten über die Stellen, die Hegel dem Schnüffler vom Dienst weihte. Seien wir nicht naiver als sie!»[46] Hegel hatte schon in seiner Jugend die notwendige Verstellungskunst gelernt. Wenn er in den beiden Widmungen der *Rechtsphilosophie*, für Altenstein und Hardenberg, die ‹wahrhafte Freiheit des Philosophierens› preist und den ‹Einklang› seiner Gedanken mit dem Preußischen Staat betont, kann die Ironie kaum überhört werden. Heine hat das Spiel durchschaut: Die Gelehrten nutzten verklausulierte, scholastische Formeln, welche «die Schergen der Polizei nicht verstanden», manche sahen in den Texten Exorzismusworte zur Bannung des revolutionären Geistes, wie es «dem preußischen Minister Altenstein erging, der den Hegel in so hohem Grade nicht verstand, daß er ihn protegierte».[47] Am 9. Juni 1820 sendet Hegel die erste Hälfte der bearbeiteten Fassung an die Nicolaische Buchhandlung; die Vorrede wird auf den 25. Juni

datiert. Obschon das Titelblatt 1821 angibt, erscheint im Herbst 1820 die Abhandlung, die bis heute die philosophischen Gemüter erhitzt. Dies betrifft vor allem den berüchtigten Doppelsatz der Vorrede: «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.»

1. Der verfemte Doppelsatz

Der Doppelsatz gehört bis heute zu den am meisten missverstandenen Stellen der gesamten Philosophiegeschichte.[48] Laut Fries habe Hegel mit dieser Wendung Kamptz die Peitsche und den Polizeiknüppel geküsst – Hegel der ‹Prophet unter den preußischen Bütteln›, dessen ‹metaphysischer Pilz auf dem Misthaufen der Kriecherei gewachsen› sei (HBZ 221). Beide Seiten, das Restaurationslager mit Wittgenstein und Kamptz sowie die radikalen Nationalisten, verstanden das Hegelsche Diktum letztlich nicht: «Kein philosophischer Satz hat so sehr den Dank beschränkter Regierungen und den Zorn ebenso beschränkter Liberaler auf sich geladen»; es schien sich ‹handgreiflich um die Heiligsprechung alles Bestehenden, die philosophische Einsegnung des Despotismus, des Polizeistaats, der Zensur› zu handeln.[49] Selbst die preußische Polizeiwillkür habe Hegel als vernünftig erklärt, denn sie sei wirklich (HBZ 205). Mit dieser *Rechtsphilosophie*, so der Vorwurf, erhalte die preußische Ordnung vom Weltgeist ihren Segen. Hayms bekanntes Urteil lautet: restaurative preußische Staatsphilosophie, sich stützend vor allem auf dem fehlgedeuteten Doppelsatz. Durch ihn verschärfte sich Hegels komplizierte Situation zwischen den Fronten. Fries' ‹blümelnde phrasenreiche Deklamationen› trugen zu einer ‹gedankenlosen Begeisterung für die Abstraktionen von Volk, Freiheit, Brüderlichkeit und Einheit› bei, zusammengerührt in einen ‹Brei des Herzens, der Freundschaft und Begeisterung›, garniert mit dem Geschwafel von ‹Fürstentreue und Fürstenwort› (Ros 334, 336). Hinsichtlich des Rechtsbegriffs stellte Hegel die politischen Antipoden Fries und Haller auf eine Ebene und kritisierte ihre Konzepte von Recht und Freiheit als der modernen praktischen Philosophie entgegenstehend.[50] Hegel trat für liberal-nationale

Ideen ein, für den Gedanken der Einheit Deutschlands, aber gegen Hallers Paternalismus und dessen These vom Recht des natürlich Stärkeren. Neben der öffentlichen Proklamation der Gedanken von Freiheit und nationaler Einheit wurde auf der Wartburg bezeichnenderweise auch der von Savigny bekämpfte *Code civil* verbrannt – die ‹Vergangenheit krächzte ihren obskuren Rabengesang› und ‹beschränkter Teutomanismus› wurde verkündigt (Heine).

Da Hegel dem Weltbürgerlichen im Sinne von: es sei undeutsch, bloß deutsch zu sein, anhing, wurde er später an Brennpunkten der deutschen Geschichte, 1870, 1914 und 1933, als undeutscher Denker abgeurteilt; er habe den undeutschen Ideen von 1789 angehangen. Nicht nur einige Menschen, so die Kritik an Fries und Haller, sondern der Mensch schlechthin werde als Person anerkannt.[51] Preußens König Friedrich Wilhelm IV. wollte mit Hilfe von Schellings Offenbarungsphilosophie die ‹Drachensaat› des Hegelschen Denkens vernichten; Kaiser Wilhelm II. sah in Fichte und Hegel Personen, die in *seinem* Reiche nichts verloren hätten. Vom NS-Ideologen Rosenberg wurde Hegel als antideutscher, ‹unvölkischer› Kosmopolit beschimpft. Rosenbergs Nationalismus gründete auf der Vorstellung von der prinzipiellen Verschiedenheit der Nationen. Er wendet sich gegen die Idee der Menschheit, gegen die ‹universalistischen› Systeme» wie das von Hegel, die zu einer «Unitarisierung aller Seelen» führen.[52] Allein dies belegt die Absurdität der These ‹Von Hegel zu Hitler›. Die *Rechtsphilosophie* steht konsequent gegen jeglichen Nationalismus. Hegel waren die erheblichen Gefahren der Deutschtümelei bewusst – auch daher die harschen, manchmal polemisch überzogenen Angriffe auf seine Gegner.

Nun gab es durchaus einige Zeitgenossen Hegels, die sich um ein tieferes Verständnis des Doppelsatzes bemühten. Heine gestand, dass er den Satz zunächst für servil gehalten habe: «Als ich einst unmutig war über das Wort: ‹Alles, was ist, ist vernünftig›, lächelte er sonderbar und bemerkte: ‹Es könnte auch heißen: ‹Alles, was vernünftig ist, muß sein›.» Hegel habe sich hastig umgesehen; er fürchtete zu Recht die Spitzel der preußischen Geheimpolizei (HBZ 235). Gans ist der Meinung,

man sei ‹durch Missverstand und falsche Auslegung› dazu gekommen, die *Rechtsphilosophie* als ein serviles Machwerk zu diskreditieren.[53] Nicht alles, was existiert, ist wirklich, nur dem vernünftig Gestalteten komme das Attribut ‹wirklich› zu. Freies Denken bleibe, so die Vorrede, ‹nicht bei dem Gegebenen stehen, sei es durch die äußere positive Autorität des Staates, die Übereinstimmung der Menschen oder durch die Autorität des innern Gefühls und des Herzens› (GW 14/1, 7) gestützt. Das jeweils geltende positive Recht könne nicht mit dem Vernunftrecht gleichgesetzt werden. Schon die Lektüre des ersten Paragraphen der *Rechtsphilosophie* klärt das Missverständnis auf. Nicht das Gegebene, das Vorgefundene – wie der preußische Staat –, sondern die Vernunft ist der Maßstab, der Probierstein und der Gerichtshof, vor dem das ‹Recht› sich rechtfertigen muss. In einer Vorlesungsnachschrift heißt es: «Was wirklich ist, ist vernünftig. Aber nicht alles ist wirklich, was existirt».[54] Die Zensoren verstanden, dass mit ‹wirklich› das Bestehende, also das preußische Regime gemeint sei, und damit waren sie einverstanden und zugleich hinters Licht geführt. Die Alltagssprache verwendet für jede «noch so verkümmerte und vergängliche Existenz» die Bezeichnung *Wirklichkeit*. «Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Daseyn, Existenz und andern Bestimmungen genau unterschieden habe» (GW 20, 45). Im Juli 1820 berichtet Hegel Boisserée über den ‹hiesigen Zustand›: Nach den ersten Schreckschüssen sehe man «die Sache sich bald wieder ins alte Geleis der Mildigkeit setzen».[55] Der erste Sturm hatte sich gelegt, aber ungeachtet mancher fortbestehender Reformen schließt sich ein politisch bleiernes Jahrzehnt an. In der Biedermeierzeit erscheint Berlin als «eine Musenstadt inmitten von Reaktion und Zensur, von Wohnungsnot und Armenspeisung, von stinkenden Rinnsteinen und lärmenden Dampfmaschinen».[56]

Viele Zeitgenossen könnten «den Geist des Fortschritts höchstens als einen rührigen Maulwurf ahnen, seinen

Gesamtgang aber aus den einzelnen unvermuteten Bodenerhebungen nicht erkennen».[57] Der angebliche Restaurationsapologet und ‹wirkliche› Maulwurf Hegel stößt kurz nach Abgabe des Manuskripts der *Rechtsphilosophie* wie jedes Jahr am 14. Juli 1820 mit Champagner auf die Französische Revolution an.[58] Bei der Hofpartei, bei Haller und Savigny oder dem Vatikanspion Friedrich Schlegel wie bei den nationalistischen ‹Vorturnern› Jahn, Arndt und Fries wäre ob solcher Apologie des vollbrachten ‹herrlichen Sonnenaufgangs› wohl inquisitorischer Zorn ausgebrochen. Hegels Kollege Friedrich von Raumer hatte die fatale Wirkungsgeschichte des Doppelsatzes vorausgeahnt: Die «Leute beharren auf falschen Deutungen, so wie man Hegel über den Satz ‹das Wirkliche sey vernünftig› angreift und verspottet, so viel er auch zur rechten Verständigung gesagt und geschrieben hat».[59]

2. Die Eule der Minerva

Die Vorrede der *Rechtsphilosophie* enthält eine der schönsten Metaphern der Philosophiegeschichte: ‹die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.› Die Philosophie, so das stereotype Klischee der Kritiker, komme bei Hegel immer zu spät. Quer dazu steht Hegels Deutung der Französischen Revolution als herrlicher Sonnenaufgang: Zum ersten Male sei eine Verfassung auf das Recht gegründet; der Mensch hat sich auf den Kopf, d.h. auf den Gedanken gestellt. Das philosophische Denken spielte im Vorfeld der Revolution eine impulsgebende Rolle; in Köpfen von Philosophen wie Rousseau begann der Umsturz des Alten und der Mensch erkannte, dass der Gedanke die geistige Wirklichkeit regiert. Die moderne Welt stellt die ‹Dämmerung› der Geschichte, die höchste der Freiheitsstufen, dar. Erst sie bietet die Grundlage, dass die individuelle Freiheit aller besonderen Subjekte in einer freien Gemeinschaft realisiert werden kann. Die Metaphern der Morgenröte und der Dämmerung ergänzen sich: Die Französische Revolution ist für Hegel Ausdruck für die Dämmerung der Geschichte im Sinne des Abschlusses ihres Stufengangs zur Freiheit und zugleich die Morgenröte der neuesten Zeit, der

Beginn eigentlich humaner Existenz. Hegel zitiert Dominique Dufour de Pradt[60]: Europa fordere keine von der Geschichte überkommenen Staaten mehr, sondern auf Prinzipien gegründete; erstere gehörten einer bestimmten Zeit an, die anderen seien zeitlos (GW 22, 51). Der Gedanke der Freiheit könne jetzt in die Köpfe hinein- und in die Welt hinausgebildet werden; eine freie Gemeinschaft, ein vernünftiger Staat könnten konstituiert werden. Minerva stehe für das ‹sich wissende und wollende Göttliche›, als Göttin der Polis und des Wissens in einem.

Die Beschäftigung mit Hegels *Grundlinien*[61] ist kein Stöbern in der Rumpelkammer der Philosophie. Im Gegenteil, seit 200 Jahren trat keine vergleichbare Konzeption von Freiheit mit dieser intellektuellen Kraft hervor. Hegels philosophische Theorie der Sittlichkeit beinhaltet eine der tragfähigsten Konzeptionen sozialer und politischer Freiheit. Sie zeichnet die philosophischen Grundlinien des freien Handelns in der modernen Welt, begründet die Gedanken der Gerechtigkeit und des sozialen Staates. Vermessen erscheinen nicht diejenigen, die an Hegel anschließen, sondern diejenigen, die meinen, in der gleichen Liga wie Hegel zu spielen. Nach wie vor hat die Philosophie folgende Frage zu beantworten: Was sind Kriterien und Prinzipien für ein freies, verantwortungsvolles humanes Handeln? Worin bestehen die Maßstäbe für Gerechtigkeit in der Moderne? Für Antworten bleibt der Rückgriff auf Hegels *Rechtsphilosophie* nicht nur hilfreich, sondern unabdingbar. Im Zentrum stehen der Gedanke der Freiheit und die Frage, in welcher Weise sie als der Grund des praktischen Universums bestimmt wird.

Innovative Glanzlichter dieses Systems von Recht und Freiheit reichen vom Begriff des freien Willens und seiner Grundstruktur (Paragraphen 5 bis 7) über die neuartige Theorie der Personalität, die Fundierung der Interpersonalität, den Gedanken der naturalen Nachhaltigkeit, Hegels Strafauffassung als Grundpfeiler moderner Straftheorie bis zur Konzipierung eines wegweisenden Handlungsbegriffs, verbunden mit dem Aufzeigen der Einseitigkeit utilitaristisch-konsequentialistischer und deontologischer Ethiken. Das Werk umfasst weiterhin die kategoriale Novität der Sittlichkeit als Aufhebung von

abstraktem Recht und Moralität, Ansätze für einen modernen Begriff von Familie, die bahnbrechende Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, die Bestimmung der wachsenden Kluft zwischen Armut und Reichtum als Grundproblem der modernen Gesellschaft sowie die Grundbausteine für die erste Theorie des sozialen Staates. Die Freiheit in Gestalt eines Systems der Rechte kann als Stufengang des Rechts vorgestellt werden, vom Eigentumsrecht über das Recht auf Wissen, auf subjektive Freiheit bis hin zu sozialen und politischen Rechten, stets verknüpft mit den beiden durchgängigen Bedingungen eines modernen Gemeinwesens: Bildung und Gerechtigkeit.

Ihre besondere theoretische Stärke bezieht die *Rechtsphilosophie* aus ihrer konsequenten logischen Fundierung, sie muss als systematische Gesamtarchitektur gelesen werden, nicht als Steinbruch einzelner Gedanken. Hegel formuliert unmissverständlich den Anspruch, «daß das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste beruht. Von dieser Seite möchte ich auch vornemlich, daß diese Abhandlung gefaßt und beurtheilt würde.»[62] Ohne den Gehalt der *Wissenschaft der Logik*, dem Nervenzentrum des Hegelschen Philosophierens, kann diese bedeutendste Philosophie der Freiheit in der Moderne nicht zureichend erfasst werden.

3. Das praktische Universum

Wie im Titel *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*[63] angezeigt, geht es Hegel um die Architektonik des freien Willens. «Die Wissenschaft des Rechts hat den freien Willen zu ihrem Prinzip und Anfang.»[64] Im Kern handelt es sich um eine philosophische Handlungstheorie: «Der Wille, als der innerlich sich bestimmende Begriff ist wesentlich *Thaetigkeit* und *Handlung*.»[65] Neben der Schrift selbst, einschließlich der Eintragungen Hegels in sein Handexemplar, und den entsprechenden Paragraphen der *Enzyklopädie* werden auch bislang publizierte Nachschriften der Hegelschen Vorlesungen über Rechtsphilosophie herangezogen.[66] Es kann hier weniger

um die Ausdeutung der einzelnen Passagen, als um die Grundstruktur des Ideengebäudes gehen, nur um zentrale Markierungen der philosophischen Landkarte. Die Textgattung Kompendium bzw. Leitfaden für Vorlesungen, die Paragraphenform, die Knappheit der Darlegungen und die wenig oder nicht explizierte Mitgift aus anderen Werken (*Phänomenologie des Geistes, Wissenschaft der Logik*, *Enzyklopädie*) erschweren die Aufhellung des Denkweges.

Die Abhandlung weist folgende Grundstruktur auf: In der *Einleitung* wird zuerst der Begriff einer Philosophie des Rechts erläutert (§§ 1–4), dann der Begriff des freien Willens bestimmt und mit den Begriffen Freiheit und Recht verknüpft (§§ 5–33). [67] Danach folgen die drei Teile, in denen die philosophische Theorie des freien Willens und Handelns in ihren drei Stufen des personalen, des moralischen und des sittlichen Handelns entfaltet wird; die Selbstbestimmung des Willens- und Handlungssubjekts schreitet von der Person über das moralische Subjekt hin zum sittlichen Subjekt fort, und der logische Gang des freien Willens verläuft vom An-sich-Sein des Willens – abstraktes Recht – über sein Für-Sich-Sein – Moralität – zu seinem An-und-Für-sich-Sein – Sittlichkeit. Den drei Teilen geht jeweils – dies ist eine Eigentümlichkeit vieler Werke Hegels – die allgemeine Grammatik der dann zu entfaltenden Struktur voraus. Der jeweils neuen Stufe wird der architektonische Plan vorangestellt. Der Begriff des Willens liefert den roten Faden durch das Labyrinth der *Rechtsphilosophie*:

> [Wir beginnen] mit etwas *Abstraktem*, nämlich mit dem *Begriff des Willens*, schreiten dann zu der in einem *äußerlichen* Dasein erfolgenden Verwirklichung des noch *abstrakten* Willens zur Sphäre des *formellen Rechtes fort*, gehen darauf zu dem aus dem äußeren Dasein *in sich reflektierten* Willen, dem Gebiete der *Moralität* über und kommen endlich drittens zu dem *diese beiden abstrakten* Momente in sich *vereinigenden* und darum *konkreten*, sittlichen Willen. In der Sphäre der *Sittlichkeit* selber fangen wir dann wieder von einem *Unmittelbaren*, von der *natürlichen, unentwickelten* Gestalt an, welche der sittliche Geist in der *Familie* hat, kommen darauf zu der in der *bürgerlichen Gesellschaft* erfolgenden *Entzweiung* der sittlichen Substanz und gelangen zuletzt zu der im *Staate* vorhandenen *Einheit* und *Wahrheit* jener beiden einseitigen Formen

> des sittlichen Geistes. – Aus diesem Gange unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im mindesten, daß wir die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach *Späterem* als das Recht und die Moralität machen oder die Familie und die bürgerliche Gesellschaft für etwas dem Staate in der Wirklichkeit *Vorangehendes* erklären wollten. Vielmehr wissen wir sehr wohl, daß die Sittlichkeit die *Grundlage* des Rechtes und der Moralität ist, sowie daß die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit ihren wohlgeordneten Unterschieden schon das Vorhandensein des Staates *voraussetzen*. In der *philosophischen Entwicklung* des Sittlichen können wir jedoch nicht mit dem *Staate* beginnen, da in diesem jenes sich zu seiner *konkretesten* Form entfaltet, der *Anfang* dagegen notwendigerweise etwas *Abstraktes* ist.[68]

Der erste Teil, *Das abstrakte Recht*, umfasst eine philosophische Lehre des formellen, abstrakten Rechts, des formell rechtlichen Tuns, des freien Willens in seiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Objektivierung, in dessen Mitte das freie Wesen als Person steht und Anerkennung findet; dabei wird eine Theorie der Personalität, der personalen Freiheit konzipiert. Im zweiten Teil, *Die Moralität*, geht es um den freien Willen als innerliche besondere Subjektivität, um das moralische Handeln des freien Vernunftwesens, welches als moralisches Subjekt sich bestimmt und Anerkennung findet. Dieser Teil beinhaltet eine philosophische Theorie des moralischen Handelns und der Freiheit des moralischen Subjekts. Der dritte Teil, *Die Sittlichkeit*, entwickelt eine Theorie des sittlichen Handelns mit dem Kulminationspunkt einer philosophischen Staatslehre, eine Philosophie der geistigen und institutionellen Grundlagen der Gesellschaft, mit einer Geschichtsphilosophie als Schlussstein. Das Willenssubjekt bestimmt sich als Mitglied einer Lebensgemeinschaft, als Bürger des Staats und Bürger der Welt. Innovativ ist die Konzeption der sozialen und politischen Selbstbestimmung im Kontext des Sittlichen. Versammelt sind die klassischen Felder der praktischen Philosophie, Rechtslehre, Ethik, Sozialphilosophie, politische Philosophie, Geschichtsphilosophie, doch die systematische Konzeption ist neu und die Terminologie hat sich gewandelt, etwa der Gebrauch des Begriffs *Recht* oder die Unterscheidungen von Moralität und Sittlichkeit sowie von bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

Hegels Einleitung exponiert die Grundgedanken Wille, Freiheit

und Recht. Die Paragraphen 1 bis 4 geben prinzipielle Hinweise auf Programm und methodisches Vorgehen: Erstens ist der einzige Gegenstand der Abhandlung die Idee des Rechts, der Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung. Recht gilt als das Dasein des freien Willens, das umfassend als das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit zu verstehen ist. Freiheit macht die Substanz und die Bestimmung des Willens aus, das Rechtssystem «das Reich der verwirklichten Freyheit»; das Selbstverhältnis wird in die Form gegossen: «der *freye Wille, der den freyen Willen will*» (GW 14/1, 31, 45). Zweitens geht es um die Prinzipien des Vernunftrechts und nicht um Recht in Form der jeweils bestehenden Gesetzte, nicht um das positive Recht. Von Prinzipien kann nur die Rede sein, sofern es sich um wissenschaftliche Bestimmungen des Begriffs des freien Willens handelt. Das positive Recht kann vernunftgemäße wie der Vernunft unangemessene, der Freiheit widerstreitende Festlegungen beinhalten. Es kann Tyrannei und Sklaverei legitimieren, die nach dem Vernunftsrecht Unrecht sind, da sie den Begriff des freien Willens verletzen. Das bedeutet, dass jeder Mensch als Wesen mit freiem Willen an jedem Ort und zu jeder Zeit das Recht auf Widerstand gegen dem vernünftigen Recht widerstreitende Bestimmungen hat. «*Daß* der Wille frey und *was* Wille und Freyheit ist – die Deduction hievon kann […] allein im Zusammenhange des Ganzen Statt finden.» (GW 14/1, 24, 31) In der Entwicklung des Vernunftrechts schreiten der Begriff und seine Bestimmungen von der Sphäre des abstrakten Rechts über die der Moralität zu der Sittlichkeit fort. Drittens interveniert Hegels Verständnis der Freiheit gegen die Rede von der ‹Beschränkung› der Freiheit durch das Vernünftige und Rechtliche und der damit einhergehenden Vorstellung von Freiheit als Willkür des Partikularen. Unter Hinweis auf das logisch Defiziente der formellen Identität und des überkommenen Satzes des Widerspruchs werden diese Konzepte als solche einer ‹negativen Freiheit› entlarvt. Im Zustand des Rechts muss Freiheit nicht eingeschränkt oder geopfert werden, sondern nur die Willkür. Nicht ein vernünftig gestalteter Staat, sondern Unrecht, Ungerechtigkeit und Willkürlichkeit begrenzen die Freiheit. Viertens überwindet Hegels innovativer

Willensbegriff den Dualismus von Theoretischem und Praktischem, Erkennen und Wollen. Diese sind nicht zweierlei Vermögen; in ihrer Unterscheidung sind Theoretisches und Praktisches untrennbar. Sie integrieren sich wechselseitig. Es gibt kein freies Wollen ohne begreifendes Denken, kein Denken ohne freien Willen.[69]

Zu den überzeugendsten Passagen von Hegels Philosophie überhaupt gehören die Paragraphen 5 bis 7, in welchen die logische Verankerung von seiner Theorie des freien Willens und Handelns in subtiler Weise vorgeführt wird. Zudem findet sich eine Darlegung der für sein Philosophieren essentiellen Relation von Unmittelbarkeit und Vermitteltheit.[70] Die grundlegende Bestimmtheit des Begriffs des freien Willens als Prinzip und Anfang der Wissenschaft des Rechts erschließt sich im Rückgriff auf die *Logik*.

Die Bestimmungen des Willensbegriffs:

Allgemeinheit (A)
Gleichheit, Indifferenz, Identität
Der allgemeine Begriff

Besonderheit (B)
Unterschied, Differenz, Nichtidentität
Der besondere Begriff

Einzelheit (E)
Identität der Identität und Nichtidentität
Das Einzelne

Der Ausgangspunkt, der allgemeine Begriff, resultiert aus dem Endpunkt des subjektiven Geistes; das Ich als die erste Form des wirklich freien Willens, die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelheit, die zur Allgemeinheit erhoben wurde. Die Unmittelbarkeit des Ich, hervorgehend aus dem totalen Absehen von jeglichem bestimmten Inhalt, findet sich im Paragraphen 5 kategorial fixiert: der freie Wille als das Sich-Selbst-Denken, das Ich als das reine Denken seiner selbst. Dieses erste Moment des Willens als denkende Ichheit lautet in der *Rechtsphilosophie* und der *Logik* ungeachtet des zu beachtenden Unterschieds der beiden

Sphären ähnlich: Das Ich ist «diese *erstlich* reine sich auf sich beziehende Einheit, und diß nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahirt, und in die Freyheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. So ist es *Allgemeinheit*» (GW 12, 17). Die Unbestimmtheit, die abstrakte Identität ist die einzige Bestimmtheit; sie findet sich in der Bestimmtheit der Identität, der Gleichheit mit sich. Im reinen Denken will das Ich sich als ein Allgemeines und schließt alle Besonderheit aus, hat alle Bestimmungen als mögliche in sich. Aber dieses erste Moment ist «selbst nicht *ohne* die Bestimmtheit; und als ein abstractes, einseitiges zu seyn, macht seine Bestimmtheit» aus.[71] Der Begriff des Willens ist unterbestimmt (*underdetermined*), jedoch nicht völlig unbestimmt oder rein unmittelbar, sondern in seiner Minimalität der bloß *einen* Bestimmtheit. Dies ist nichts Geringeres als das grundlegende Argument der *Logik* und der entscheidende Gedanke der Philosophie des Praktischen, überhaupt der Dreh- und Angelpunkt Hegelschen Philosophierens. Das jeweils Andere der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, der Allgemeinheit und der Besonderheit ist an ihnen selbst; darin steckt die Keimform des aufgehobenen Widerspruchs. Nur durch dieses Tor führt der logische Übergang von der Allgemeinheit als vermeintlich totaler Unbestimmtheit zur Besonderheit. Es handelt sich um die «*absolute Möglichkeit*, von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde, oder die Ich in mich gesetzt habe, *abstrahiren* zu können» (GW 14/1, 32) Das Ich tritt als der potentielle ‹Ur-heber›, der unbedingte und unbestimmte Impulssetzer auf. Diesem Moment mangelt es an Wirksamkeit; es verharrt vermeintlich im rein ‹Theoretischen›. Freiheit bleibt bloß absolute Möglichkeit. In diesem ersten Denkschritt für den Willen ergibt sich scheinbar paradox sein Gegenteil, ein Bewegungsloses, Nichtwollendes und Nichttätiges. Diese negative, ‹theoretische› Seite der Freiheit ist ihre notwendige, aber nicht hinreichende Bestimmung.

Paragraph 6 behandelt das zweite Moment des freien Willens, seine Besonderheit. Das Ich muss wegen der prinzipiellen Einseitigkeit der ersten Bestimmung zugleich als das Verlassen der Unbestimmtheit, als das Aufschließen der Verschlossenheit, als Öffnen, Unterscheiden, Ur-teilen, Setzen von Bestimmtheit

eines Inhalts oder Gegenstands gedacht werden. Der Wille tritt logisch notwendig aus seiner Allgemeinheit in seine Besonderheit.[72] Essentielle Eigenschaften des Besonderen wie Zurechnung, Verantwortung, Urheberschaft beruhen auf diesem Theorem. Mit dem Vollzug dieses Ent-schließens wird das Ich zum Akteur, zum handelnden Ich. ‹Durch dieses Setzen seiner selbst als eines Bestimmten – Ent-schließen als Auf-schließen – tritt das Ich in das Dasein, ins Endliche› (GW 14/1, 37 f.).[73] Darin artikuliert sich die ‹Besonderung des Ich›. Das zweite Moment ist im ersten schon enthalten. ‹Weil es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht *ohne* die Bestimmtheit›.[74] Dieses Moment wird nicht einfach additiv im Sinne des ‹auch› hinzugefügt. Das Negative kommt nicht in einem zweiten Schritt bloß hinzu, sondern ist dem ersten schon inhärent. Die immanente Negativität als eine Schlüsselfigur der Hegelschen *Logik* muss auch in Bezug auf den freien Willen gedacht werden. Das erste Moment impliziert schon das, was es ausschließt; es ist keine reine, wahrhafte Unendlichkeit und Allgemeinheit, noch nicht der ganze Begriff, sondern in seinem Status als Unbestimmtes und Abstraktes liegt gerade seine Bestimmtheit. Das Ich vermag zwar von allem zu abstrahieren, nur nicht vom Denken, denn das Abstrahieren ist selbst das Denken, das Abstrakte die einzige Bestimmtheit dieses Moments. Somit bleibt es eben nicht ohne Bestimmung, nicht leer, nicht das ewige Unentschieden, sondern die Unbestimmtheit macht die Bestimmtheit aus. Die reine Abstraktion hat ‹die Bestimmtheit der Unbestimmtheit›; diese vermeintliche Unbestimmtheit muss als eine Bestimmtheit gelten.

Den Weg zum Grund von Allgemeinheit und Besonderheit beschreibt Paragraph 7, die logische Einheit beider Momente, in der Einzelheit (E). ‹Unmittelbarkeit und Vermittlung des Wissens sind eine einseitige Abstraktion, das eine wie das andere.› Das wahrhafte, spekulative Denken – das Begreifen – schließt nicht eines aus, sondern vereint beide in sich. In der Einzelheit haben die beiden Begriffsbestimmungen ihren Grund, in dem sie nur Momente, nur ‹Zusammen-geschlossene› sind; die Ur-teilung geht in den Zusammenschluss über, die logische Form des Urteils in die logische Form des Schlusses. Die Einzelheit gilt als die in sich

reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, die Negativität der Negativität, die echte Selbstbestimmtheit des Ich, das sich bestimmt, damit ein Besonderes ist, aber mit sich identisch bleibt und ‹sich nur mit sich selbst zusammenschließt›.[75] So versteht Hegel Selbstbestimmung: Das «Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist», zugleich ist es als ‹diese *Beziehung auf sich* gleichgültig gegen diese Bestimmtheit› (GW 14/1, 34). Das Ich legt sich zwar fest, bleibt aber ebenso ‹gleichgültig› gegen diese Festlegung, weiß diese als die Seinige, als pure Möglichkeit. Ein Wesen, das sich von der Sonderung seiner Existenz in dieser Weise zu unterscheiden vermag, kann als freies Wesen, als Vernunftwesen angesehen werden. Hegel verweist wiederum darauf, dass die beiden ersten Momente leicht eingeräumt werden, im Gegensatz zum dritten Moment als das Spekulative und Wahre, die Einzelheit, der Begriff schlechthin.[76]

> Der Begriff ist deshalb das *Allgemeine*, das sich einerseits durch sich selbst zur Bestimmtheit und *Besonderung* negiert, andererseits aber diese Besonderheit, als Negation des Allgemeinen, ebensosehr wieder *aufhebt*. Denn das Allgemeine kommt in dem Besonderen, welches nur die besonderen Seiten des *Allgemeinen selber* ist, zu keinem absolut Anderen und stellt deshalb im Besonderen seine Einheit mit sich als Allgemeinem wieder her. In dieser Rückkehr zu sich ist der Begriff unendliche Negation; Negation nicht gegen Anderes, sondern Selbstbestimmung, in welcher er sich nur auf sich beziehende affirmative Einheit bleibt. So ist er die wahrhafte *Einzelheit* als die in ihren Besonderheiten sich nur mit sich selber zusammenschließende Allgemeinheit.[77]

Der Wille als Selbstbestimmung des Ich, worin die Einzelheit (E) als Einheit des Allgemeinen (A) und des Besonderen (B) zu denken ist, vermag nur vom spekulativen Denken erfasst zu werden; den Beweis des Gedankens der sich auf sich beziehenden Negativität erbringt die *Logik*. Der Begriff des Wollens in Form einer solchen Einzelheit gilt als das absolute Prinzip der *Rechtsphilosophie* – «absolutes Prinzip – als Moment unserer Zeiten».[78] Der Begriff des freien Willens kann als absolut oder ‹heilig›, allerdings nicht als etwas Transzendentes, verstanden

werden; er ist nicht relativierbar, unantastbar. Die Freiheit macht allein den Gehalt des Willensbegriffes aus. Das Entscheidende ist, dass das Ich «in seiner Beschränkung, in diesem Anderen bei sich selbst ist, daß, indem es sich bestimmt, es dennoch bei sich bleibe und nicht aufhört, bei sich selbst zu bleiben».[79]

4. Erster Teil: *Das abstrakte Recht* und die Freiheit der Person

Hegels innovative Theorie des abstrakten Rechts, aufgebaut auf einem neuen Begriff der Person, bildet den Grundpfeiler für das Verständnis des Vernunftrechts. Die Palette der Problembestände reicht von der Personalität und Interpersonalität über das Grundrecht, das private Eigentum, den Gedanken der Nachhaltigkeit als Selbstformierung und Formierung der äußeren Natur, die Besitznahme, das geistige Eigentum bis hin zum Vertrag und zum Unrecht.

Der freie Wille ist zunächst unmittelbar und sein Begriff daher abstrakt – die Persönlichkeit (§ 33). Letztere beinhaltet, «daß ich als *Dieser* vollkommen nach allen Seiten […] bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das *Unendliche*, *Allgemeine*, *Freye* weiß».[80] Mit Persönlichkeit wird der Begriff als solcher ausgedrückt; die Person umfasst den Begriff mit der Bestimmtheit der Wirklichkeit.[81] Am Anfang der *Rechtsphilosophie* kommt das Ich im abstrakten Subjekt des Wollens doppelt ins Spiel: als ‹Dieses›, Einmaliges, das indexikalisch ausgedrückt wird, und zugleich als das Entgegengesetzte, als reiner Selbstbezug und darin Allgemeines. Von der Besonderheit des Willens wird in der Bestimmung der abstrakten Person vollständig abgesehen. Jede sich denkende und wollende Ichheit, die sich als eine solche (an)erkennt, ist eine Person; der Einzelne ist das Allgemeine. Das gilt für alle Ichheiten, für alle Personen.[82] Auf dieses Recht als Grundfeste der neuen Theorie der Personalität bauen die weiter zu bestimmenden Rechte auf. Der Begriff der Person wird von der abstrakten Rechtsperson hin zur konkreten Staatsperson fortbestimmt. Auf den höheren Stufen des Handlungsbegriffs und der Bestimmung des Akteurs der Handlung findet sich die

Personalität aufgehoben;[83] das moralische Subjekt wird als besondere Person beschrieben, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft als konkrete oder Privatperson. «In der Tat gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung».[84]

Drei miteinander verschränkte Dimensionen dieses Gedankens sind zu konstatieren: Erstens liegt in dem bisher Dargelegten die Verbindung von Personalität und Interpersonalität, die Anerkennung als reziproke Zuschreibung von Personalität, von Rechtsfähigkeit. Dies impliziert die absolute Gleichheit der in der Relation der Anerkennung stehenden Einzelnen, insofern sie ausschließlich als Personen genommen werden. Verhältnisse wie Knechtschaft, Sklaverei oder Despotismus sind keine Formen der Freiheit; sowohl der ‹Knecht› oder ‹Sklave› als auch der ‹Herr› sind nicht frei; sie ‹sind in demselben Verhältnis› der Unfreiheit. Im reziproken Anerkanntsein der Personen als Personen steckt ein intrinsisches Moment von Hegels Begriff des freien Willens.[85] Der Gedanke der Interpersonalität als erster Stufe der Intersubjektivität findet sich schon in der *Enzyklopädie* von 1817: Die Person hat ihre ‹Realisierung nur in dem *Sein anderer Personen*›; erst darin bin Ich ‹eine *wirkliche* Person *für mich*› (GW 13, 225). Das Prinzip Anerkennung ist in allen Gestaltungen der *Rechtsphilosophie* präsent. Sie ist die Substanz aller wahrhafter Gemeinschaftlichkeit, von Freundschaft und Liebe wie von Familie und Staat.[86] Das Gebot des abstrakten Rechts inkludiert die Pflicht ‹Sei eine Person› sowie die Intersubjektivität in Gestalt der Interpersonalität ‹Respektiere jegliche andere einzelne Ichheit als Person, als rechtsfähiges Subjekt›. Auf diese Interpersonalität bauen die weiteren Formen von Intersubjektivität in der Sphäre der Moralität auf, in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft, im Korporativen als ‹zweiter Familie›, schließlich im Staat. Drei Hauptstufen der Intersubjektivität können identifiziert werden, die Interpersonalität, die moralische Intersubjektivität und die sittliche Intersubjektivität. Zweitens gilt das Gebot der Unverletzlichkeit oder Integrität jeder einzelnen Person, das Verbot, diese Personalität zu beeinträchtigen oder zu verletzen. Die Verletzung dieses fundamentalen Rechts tangiert alle Rechte.

Alle Handlungen, durch welche das freie Willenssubjekt nicht als Person respektiert wird oder welche in die Sphäre seiner Freiheit eingreifen, sind unfrei. Drittens bedeutet das an Kant und Fichte anschließende autotelische Prinzip Hegels: Jedes Wesen mit freiem Willen ist – im Unterschied zu Sachen – an sich selbst Zweck; das Willenssubjekt ist ‹absoluter Selbstzweck›.

Die drei Dimensionen Anerkennung, Unverletzlichkeit und Selbstzweck verbinden sich in der Gleichheit der Personen in ihrer ‹Menschheit› mit dem Recht auf Personalität als Grundrecht und Fundament der Menschenrechte. Nach diesem Prinzip wird das Ich als allgemeine Person beurteilt und sind alle Subjekte identisch.[87] Das Rechtsprinzip der Person ist das Fundament aller Rechte, das Grundrecht schlechthin. Alle weiteren Bestimmungen des Rechts gründen sich auf dieses singuläre und universelle Recht. So lautet auch der erste Artikel der deutschen Verfassung: «Die Würde des Menschen ist unantastbar.» In den modernen Staaten «darf man die Definition des Menschen – als eines rechtsfähigen – an die Spitze des Gesetzbuches stellen, – ohne Gefahr zu laufen, auf Bestimmungen über Rechte und Pflichten des Menschen zu treffen, die dem Begriff des Menschen widersprächen».[88] Das Staatsgesetz als Gesetz der Freiheit muss dieses Recht, die unantastbare Würde des Menschen voraussetzen. Da sich alle Rechte auf das eine ‹Grundrecht› stützen und dessen Fortbestimmungen sind, kann im Plural von den Grundrechten, den Menschenrechten (*droits de l'homme*) gesprochen werden. Dieses Grundrecht ist unveräußerlich, macht die Substanz der Person und das allgemeine Wesen ihres Selbstbewusstseins aus, ihre allgemeine Willensfreiheit, die Unverletzlichkeit und das Selbstzwecksein der Persönlichkeit, die Eigentumsfähigkeit, intelligente Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion.[89] Jedes Wesen mit freiem Willen hat das unbedingte, uneingeschränkte Recht auf Anerkennung seiner Person.[90] Dieses Grundrecht ist im wahrsten Sinne «unverjährbar», unantastbar, absolut.

Die andere Seite des abstrakten Rechts behandelt das erste Verhältnis des freien Willenssubjekts zu allen Dingen, die nicht über freien Willen verfügen. Auch hier gilt: *determinatio est negatio*, die erste Bestimmung bedeutet die Exklusion aller

‹willenlosen› Dinge (Sachen) bei Hegel. Es geht um das allgemeine Recht der Persönlichkeit an Sachen, an dem der Freiheit überhaupt Äußerlichen (vgl. GW 14/1, 53 ff.). Die Aneignung von Sachen zur Bedürfnisbefriedigung ist für das Willenssubjekt als lebendiges Wesen notwendig. Das abstrakte Recht behandelt erstens das unmittelbare Dasein meines Willens als abstraktes Aneignungsrecht von äußeren Sachen, das Zueignungsrecht an der Natur als Äußerlichkeit an ihr selbst – das maßgebliche Kapitel *Das Eigentum*. Die Darlegungen starten mit der ersten Form des Eigentums, dem Eigentum am eigenen Körper, womit die Dimension der Besonderheit (in Form der Verschiedenheit der Körperlichkeit) erreicht ist und folglich der Tatbestand der Gleichheit und Ungleichheit gedacht werden muss. Das heißt logisch: Das allgemeine Recht auf Zueignung durch ein Willenssubjekt kommt jeweils der besonderen Person zu. Das Recht der Besonderheit, hier des privaten Eigentums, bleibt durchgängig bestehen, wird aber auf den höheren Ebenen fortbestimmt (etwa in der Marktstruktur), auch insofern die notwendig zu denkende Exklusion bestimmter Dinge entfaltet werden muss, die Restriktion oder Aufhebung privaten Eigentums. Die erste Form solchen Ausschlusses betrifft andere Personen, das Verbot ihres Kaufs oder Folterns. Eine weitere findet sich im knapp umrissenen Gedanken der Nachhaltigkeit der Natur, der Sorge und Vorsorge zur Sicherung künftiger Aneignung, gestützt auf die Exklusion privater Aneignung elementarer Sachen wie Wasser und Luft, insofern sie Grundbedingungen für das Leben der Personen darstellen. Hegel nimmt seine frühere Kritik an Philosophien, die eine Misshandlung der Natur implizierten, auf. An die Stelle der rohen Verzehrung und Zerstörung des Naturobjekts treten seine ‹schonende› und ‹hegende› Behandlung und Erhaltung sowie die Vorsorge «für künftigen Gebrauch» – «das Meinige […] hört auf, auf meine Gegenwart in *diesem* Raum und in *dieser* Zeit und auf die Gegenwart meines Wissens und Wollens beschränkt zu seyn». [91] Es finden sich erste Ansätze für das Prinzip der Nachhaltigkeit, für ein vernünftiges Umgehen mit der Um-welt. ‹Nachhaltende Nutzung› gründet sich auf die heutigen und künftigen Rechte freier Subjekte. Die Dimension des Natürlichen

als die Sphäre der Besonderheit, der Differenz tritt hervor, woraus sich die theoretische Unhaltbarkeit eines grundlegenden und durchgängigen Gemeineigentums ergibt. Die zweite Form des abstrakten Rechts ist der Vertrag als die Vermittlung des Eigentums durch gemeinsamen Willen. Die dritte ist die Entgegensetzung des besonderen Willens gegen das Recht als den an und für sich seienden Willen. Logisch gewinnt die Besonderheit, von der zunächst abstrahiert wird, aufsteigend ihre Geltung: als besonderes Eigentum, als besonderer Vertragsgegenstand für zwei besondere Willen und schließlich die Besonderheit in ihrer isolierten Form gegen die Allgemeinheit des Rechts in Gestalt des Unrechts.

In der Rechtswissenschaft besitzt Hegels handlungstheoretische Begründung der Strafe ungebrochene Relevanz.[92] Auf der letzten Stufe des abstrakten Rechts, dem Vollzug der gerechten Strafe, wird der Wille auf sich zurückgeworfen, und der Schritt in die Moralität ist getan. Die Einzelheit in ihrer ‹einfachen› Allgemeinheit wendet sich zum besonderen Willen zurück. Die bisherige Form der Selbstbeziehung muss sich erweitern; sie kann aufgrund der offengelegten Beschränkungen nicht nur ‹äußerlich› sein, sondern muss zum innerlichen Reflektieren, zur Besonderheit übergehen. Dem abstrakten Recht fehlte es am Moment der besonderen Subjektivität. Die Negativität des abstrakten Rechts, die ihren Scheitelpunkt im Nichtrecht schlechthin hat, trieb selbst zu ihrer Negation. Der Wille erwies sich zunehmend nicht nur als *an sich* frei, sondern als *für sich selbst* frei; so wird der besondere Wille selbst zu seinem Gegenstand. Im Durchgang durch das abstrakte Recht offenbart sich, dass die Unmittelbarkeit des Wollens, als durch den subjektiv besonderen Willen vermittelt, selbst als Vermittlung gedacht werden muss. Die zweite Sphäre, die Moralität, kann als das Resultat der Entfaltung der ersten Sphäre verstanden werden, keineswegs als etwas Hinzutretendes. In der Referenz des subjektiv-besonderen auf den allgemeinen Willen besteht die Moralität.[93] Die Entwicklung schreitet von der abstrakten Bestimmtheit des Willens, seines An-sich-Seins, seiner Unmittelbarkeit, die sich im Verhältnis zu einer Sache manifestiert und das Tun auf das Negative, auf das Verbot

bezieht, zur subjektiv-besonderen Bestimmtheit, zum moralisch gebotenen Handeln, zur inneren Selbstbestimmtheit der Subjektivität, also vom Tun der Person zum moralischen Handeln, von der abstrakt-formellen Anerkennung der einzelnen Person zur reflektierten Anerkennung der besonderen Person als moralisches Subjekt.

5. Zweiter Teil: *Die Moralität* – Die Freiheit des moralischen Subjekts

Im Folgenden werden die Begriffe Wollen und Handeln fortbestimmt, es wird geprüft, welches Wollen und Handeln einem freien Wesen angemessen und daher als gut zu bewerten ist, und ein Konzept moralischen Urteilens vorgelegt. Nachdem in der Personalität das Dasein der Freiheit in Bezug auf eine äußerliche Sache bestimmt wurde, geht es jetzt um den ‹in sich reflektierten Willen› (GW 14/1, 48), wobei der Wille notwendig ein besonderer ist. Die Binnenperspektive des moralischen Akteurs kommt einerseits als innere Zuschreibung im Setzen der Bestimmungen als den eigenen, andererseits als tätige Äußerung, als Handlung zum Tragen.[94] In diesem Teil der *Rechtsphilosophie* wird eine Theorie des freien moralischen Urteilens und Handelns konzipiert. Die drei Entwicklungsformen des Urteils bilden das *verborgene Koordinatensystem* des Fortgangs, auf ihnen ruhen die Bestimmungen der Moralität.[95] Die drei Stufen des Rechts der Moralität umfassen erstens Vorsatz und Schuld, das abstrakte Recht der Handlung, ihr unmittelbares Dasein und ihr Inhalt als eigener; zweitens Absicht und Wohl, das Besondere der Handlung als ihr innerer Inhalt, und zwar zunächst der Wert der Handlung für mich (Absicht), dann der Inhalt der Handlung als besonderer Zweck meines partikularen Daseins (Wohl); drittens das Gute und das Gewissen, der Inhalt der Handlung wird in seine Allgemeinheit, in die an und für sich seiende Objektivität erhoben, das Gute gilt als absoluter Zweck des Willens.[96] Die gesamte Sphäre der Moralität stellt den Widerspruch zwischen der Besonderheit und der Allgemeinheit dar. Im abstrakten Recht wurde von der Einzelheit (E) des Willens hin zur Allgemeinheit (A) des Rechts fortgegangen, einer

Allgemeinheit, die dadurch gewonnen wurde, dass der einzelne Wille als Persönlichkeit sich als ein Allgemeines zum Gegenstand hat und dieser Gegenstand in seiner Allgemeinheit als Wert auftritt, worin sich die Möglichkeit des Urteilens öffnet. Bislang wurden Beweggründe ausgeblendet, von der Besonderheit abgesehen, die stets ihr ‹Recht›, ihre Beachtung einfordert, zum Beispiel bei der notwendigen Unterscheidung von irrtümlicher Rechtsübertretung und Verbrechen. Das Moment der inneren Veranlassung, der Triebfeder, des besonderen Impulses, des Beweggrundes der Tat bleibt aber zur Bestimmung des Handlungsbegriffs unverzichtbar.

Tat und Handlung müssen zunächst unterschieden werden. Erst mit der Hinzurechnung der Intention (Vorsatz und Absicht) kann, im Unterschied zu den im abstrakten Recht analysierten Taten, von Handlungen die Rede sein. Der Beweggrund als wissentliche Innerlichkeit gehört zur Vollständigkeit der Handlung; die Gründe sind konstitutiv für den freien Willen.[97] Die Handlung gilt als tätliche Äußerung der inneren Willensbestimmtheit; der freie Wille erkennt nur das an und lässt sich nur das zurechnen, was er selbst in sich selbst gewusst und gewollt hat – ‹meine Einsicht, mein Zweck ist ein wesentliches Moment dessen, was Recht ist›.[98] Die fortschreitende Bestimmung des Handlungsbegriffs und die Beurteilung des besonderen Handelns bilden jetzt den eigentlichen Gegenstand. Freie Tätigkeit ist nur formell rechtens; sie muss auch als moralisch wertvoll, als ‹gut› zu beschreiben sein. Moralität bewegt sich auf dem Terrain der subjektiv-formellen Seite der Handlung, deren Leistungen und Grenzen Hegel klärt. Der moralische Standpunkt repräsentiert das «*Reflexions-Urtheil* der Freyheit» (GW 13, 229) und damit den Verstand; er ist eine logisch notwendige Durchgangsstufe, auf der jedoch der Begriff der Handlung nicht zureichend expliziert werden kann. Wie der Sachverhalt der Strafe den Rahmen des abstrakten Rechts, so sprengt die Moralität durch ihren inneren Widerspruch den selbst gesetzten Rahmen. Sowohl rechtliches Tun als auch moralisches Handeln werden sich als zwei für sich einseitige, in ihrer Isolation defiziente Bestimmtheiten des Handelns und schließlich als zwei Momente des sittlichen Handelns erweisen. In diesem

Sinne geht es in der *Rechtsphilosophie* von vornherein um das sittliche Handeln, um die wahrhafte Bestimmung des freien Willens, um eine *philosophische Theorie des sittlichen Handelns*. In Hegels Konzept sind zunächst unbedingt Personen als Handelnde zu denken. Unter Einbezug der Beweggründe avanciert die Person zum moralischen Subjekt, die Tat wird zum moralischen Handeln, zum Recht des subjektiven Willens. Eine höhere Form der Selbstbestimmung ist erreicht, die moralische Freiheit.

Der Standpunkt der Moralität gilt als Standpunkt des Verstandes, der Reflexion, der Relation, des Sollens, der Forderung, der Erscheinung des Willens. Letzterer durchläuft drei Stufen, der Wille als zwecksetzend, der Wille als zweckrealisierend und der Wille als Zweck selbst. Erstens muss der Akteur in der äußerlichen Realisierung, im ausgeführten Zweck bei sich selbst sein; die einfache Übersetzung des Subjektiven ins Objektive, Äußerliche ist unzulänglich. Zweitens offenbart sich der Gegensatz von Besonderheit und Allgemeinheit des Inhalts. Der besondere Inhalt hat die Bestimmung, dem an sich seienden allgemeinen Willen angemessen zu sein; er muss der Objektivität des Begriffes (des freien Willens) genügen. Dazu steht das Formelle des für sich seienden, subjektiven Willens in einer Spannung; die Übereinstimmung verbleibt bloße Forderung: B *soll* A angemessen sein. Der besondere Inhalt enthält die Möglichkeit, der Allgemeinheit zu entsprechen oder nicht. Drittens vollzieht sich mit dem Bezug zum Allgemeinen, der Objektivation, die Aufhebung der Subjektivität als unmittelbarer, partikularer; «Objektivität – ist hier *allgemeine Subjektivität*»[99]. Komplementär zur Objektivität erfolgt bei der Subjektivität der Aufstieg. Diese Form der Intersubjektivität ist ‹allgemeine Subjektivität›; die Relation des besonderen Willens auf andere besondere Willen zeigt sich als das moralisch Intersubjektive, als die moralische Anerkennung der Subjekte. Dem Hegelschen Handlungsbegriff ist Intersubjektivität unverzichtbar eingeschrieben. Durch die tätige Realisierung des Zwecks wird freies Wollen zum Handeln. Das zweckmäßige moralische Agieren impliziert Interagieren, die Subjektivität ist moralische Intersubjektivität. Die Anerkennung der Person bestimmt sich zur Anerkennung des moralischen Subjekts fort.

1. Absichten und Resultate des Handelns – Deontologie und Konsequentialismus als zwei einseitige ethische Standpunkte

Deontologische und konsequentialistische Konzeptionen gelten heute als zwei maßgebliche Grundrichtungen der Ethik. Hegel hat in Paragraph 118 der *Rechtsphilosophie* auf die Unhaltbarkeit beider Positionen anhand des Begriffs der Handlung verwiesen. ‹Der Grundsatz, bei den Handlungen die Konsequenzen zu verachten, und der andere, die Handlungen aus den Folgen zu beurteilen und diese zum Maßstabe dessen, was Recht und Gut sei, zu machen – ist beides gleich abstrakter Verstand› (GW 14/1, 105). Intention und Resultat sind zwei unverzichtbare, aber nicht hinreichende Bestimmungen einer Handlung. Auf der einen Seite geht es um den Willen, sein Insichsein, das Recht des subjektiven Willens als Wissen, das Recht des Wissens. Die Einsicht gehört zur Absicht, die innere wissentliche Willensbestimmung hat ihre notwendige Berechtigung. Nur infolge der Selbstzuschreibung oder Selbstzurechnung kann überhaupt von einer eigenen Handlung die Rede sein. Auf der anderen Seite ist das Ergebnis der Handlung ebenso ein ihr wesentliches Bestimmungsmoment. Die Folgen oder Konsequenzen der Handlung manifestieren deren Natur, sind nichts anderes als sie selbst, sind der Gehalt des Handelns. In der Handlung vollbringt und realisiert sich der Zweck; die ‹urteilende Macht› des Willens wird zu seiner ‹verwirklichenden Macht›, das Innere wird in der Ausführung des Zwecks ins Äußere übertragen. Die Objektivation des moralischen Subjekts ist ebenso konstitutiv für die Handlung. Freies Handeln entspricht dem *bonum*, dem Guten wie dem Wohl. Letzteres liegt in der Realisierung des besonderen Zwecks, des eigenen Wohls, in der realisierten Absicht in Form der Besonderheit. Hegel bleibt seiner früheren Kritik an Kant und Fichte treu und räumt der Befriedigung der physischen und geistigen Bedürfnisse unter dem Begriff Wohl einen positiven Stellenwert ein.[100] Er stellt die Frage: ‹Hängt der Wert der Handlung von den Folgen ab, und kann man bei den Prinzipien stehenbleiben und von den Konsequenzen abstrahieren?›,[101] in der sich der deontologische und der konsequentialistische Standpunkt gegenüberstehen. Insofern die deontologische

Perspektive nur auf die innere Form der Selbstbestimmung, auf das ethisch Richtige gerichtet ist, vermag sie freies Handeln nicht zureichend zu bestimmen und verharrt in der Einseitigkeit der guten Absicht – «Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben»[102]. Es gibt aber ebenso keine Früchte freien Handelns, die nicht am grünen Baum des Wissens wuchsen. Eine Handlung bestehe, so die utilitarisch-konsequentialistischen Perspektive, maßgeblich in ihren Resultaten. Diese Position verfügt über kein zureichendes Kriterium dafür, was glückseligmachende oder wohlbringende Handlungen sind. Ödipus kann nicht als Vatermörder gelten, da er kein zureichendes Wissen über den Erschlagenen besaß. Sein heroisches Selbstbewusstsein kennt nicht den gewichtigen Unterschied zwischen Tat und Handlung, nicht den Gegensatz der subjektiven Absichten und der Folgen. So schreibt sich Ödipus als naturwüchsiger Konsequentialist die Tat in ihrem ganzen Umfange zu.[103] Der ganzheitliche Charakter der Handlung beinhaltet, dass sie nicht mittels nur einer ihrer beiden Komponenten, Intention und Konsequenz, zureichend bestimmt werden kann.

Der moralische Standpunkt entfaltet sich auf der Basis der Graduierung des Rechts des Wissens im Dreischritt vom abstrakten bloßen *Vorsatz* über die konkrete *Absicht* bis hin zum Recht des subjektiven Willens auf *Wissen des Guten*, zum *Gewissen*, logisch gesprochen von der Besonderheit zur Allgemeinheit, ein Aufstieg zum begreifenden Denken der Handlung. Der innere Geist der Handlung erscheint in der aufsteigenden Zurechenbarkeit (Imputation oder Imputabilität). Der Handelnde wird als Denkender und Wollender in einem, als Geistiger und Natürlicher anerkannt. Der Begriff des moralischen Handelns entfaltet sich von der ersten bis zur dritten Imputatio. Die Dynamik des Urteils lässt sich mit einer Urteilstafel als System moralischen Urteilens darstellen.[104] Auf der ersten Ebene, der des Vorsatzes, wird das Tun im Sinne von Verantwortung mir zugerechnet, die einzelne Tat gilt als je meinige. Bei der zweiten Zurechenbarkeit, dem Recht der Absicht, wird das Besondere der Handlung ihr innerer Inhalt, erstens durch den *Wert* der Handlung, wonach sie für den Akteur

gilt (Absicht), und zweitens durch das *Wohl*, den besonderen Zweck des partikulären Daseins. Die mögliche Entgegensetzung von Allgemeinem und Besonderem prägt diese Stufe. Im Unterschied zum Vorsatz bezieht sich die Handlung nicht nur auf ein Partikulares als abstrakt Allgemeines, sondern auf ein reflektiertes Allgemeines. Die Absicht beinhaltet die Bestimmung der Handlung aus der Reflexion, aus dem Wissen eines reflektierenden Subjekts von sich. Mit der zweiten Imputation wird eine höhere Ebene des Wissens erreicht, ein höherer Modus des Urteilens.[105] Der Akteur kann sich angesichts des Vorwurfs der Brandstiftung nicht auf die Aussage, nur ein Stückchen vom Holz des Hauses entzündet zu haben, zurückziehen. Er hat um die weitreichenden möglichen Folgen zu wissen, sie werden ihm zugemessen. Die allgemeine Seite, das Recht zu Einsicht und Absicht, impliziert die reflektierende Zurechnungsfähigkeit. Das Moment der Besonderheit in der Handlung macht die subjektive Freiheit aus, das Recht des Subjekts, in seiner Handlung seine Befriedigung zu finden. Durch das Besondere erhält die Handlung subjektiven Wert. Der jetzt reflektierte Wille basiert auf dem reflektierenden Denken und konstituiert allgemeine Zwecke im Sinne der Verstandesallgemeinheit. Im Recht der Besonderheit, im Recht der subjektiven Freiheit sieht Hegel das Prinzip der Moderne, der ‹neuen Form der Welt›, sich in der Moralität manifestierend, im Gewissen, weiterhin in der bürgerlichen Gesellschaft, in den ‹Reichen der Besonderheit›. Das Prinzip «der Besonderheit ist nun allerdings ein Moment des Gegensatzes, und zunächst wenigstens *eben so wohl* identisch mit dem Allgemeinen, als unterschieden von ihm» (GW 14/1, 110). Auch Wohl und abstraktes Recht können in Opposition geraten.

Nach der Notwehr ist der zweite ‹Ausnahmezustand› das Notrecht, welches Widerstand legitimiert. Hegels Ausführungen dazu sind von bisher unterschätzter Tragweite. Die Besonderheit gipfelt im Leben als dem persönlichen Dasein. Die Subjektivität manifestiert sich als Leben, als Lebendigkeit, womit allen Menschen das Selbsterhaltungsrecht[106] als unbedingtes Notrecht zugestanden werden muss. Sofern eine gravierende Verletzung des körperlichen Daseins, damit die Rechtlosigkeit

und die Verletzung des Daseins der Freiheit drohen, muss in Abwägung des Werts einer einzelnen Sache das Eigentumsrecht durchbrochen werden; das gilt für akute Ausnahmesituationen, extreme Notlagen, die Gefährdung des Lebens – das Recht muss Leben haben.[107] Wenn der Mensch in einer solchen Ausnahmelage «sein Leben rettet dadurch, daß er einen kleinen Teil des anderen Besitzes entwendet, so ist dies nicht Unrecht. Und es ist nicht Billigkeit, sondern bestimmtes Recht, das Leben ist absolutes Moment in der Idee der Freiheit».[108] Es wurde zwar ein Recht verletzt, dies aber um ein höheres Recht wahrzunehmen. Das Prinzip des Notrechts besitzt u.a. in Gestalt der später von Hegel behandelten Armut, einer gravierenden Bedrohung des Lebensrechts, erhebliche Relevanz für die moderne Zeit, in der jeden Tag das Recht unzähliger freier Wesen verletzt wird. Auf den Ebenen des abstrakten Rechts und der Moralität können nur Momente freien Handelns thematisiert sein, nicht die Handlung in ihrer Gesamtheit. Die Endlichkeit und Zufälligkeit beider Sphären, des Rechts wie des Wohls, springen deutlich hervor. Ein angemessener Begriff von Recht und Gerechtigkeit erfordert die Einheit zweier Rechte, der legitimen Ansprüche der Personalität und des Rechts auf Wohl.

Auf der letzten Stufe der Entwicklung des subjektiven Willens und des moralischen Handelns wird eine höhere Form der Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit des Willens erreicht, die Einheit von Allgemeinheit des abstrakten Rechts und besonderem moralischen Willen, von allgemeinem Wert des Handelns und dem Gewissen als der Sphäre des Besonderen. Die Allgemeinheit wird kategorial mit der normativen Bestimmung des *Guten* gefasst, des erfüllten, an und für sich bestimmten Allgemeinen. Der Übergang vom Verstandes- zum Begriffsurteil, zu praktisch-normativen Urteilen, bildet das logische Fundament für diese dritte Stufe des moralischen Urteilens, der dritten Form der Imputation. Das Prädikat ‹gut› drückt aus, dass das jeweilige Handeln an seinem allgemeinen Begriffe (Freiheit) als dem schlechthin vorausgesetzten Sollen gemessen wird.[109] «Das *Gute* ist die Idee, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besondern* Willens» (GW 14/1, 114). Das Gute hat die Struktur der Idee, aber von Begriff und Realität wird erst die Einheit

gefordert – das ‹imperative› Paradigma. Diese dritte Zurechnungsfähigkeit richtet sich gegen alle ethischen Konzeptionen, die ohne das begreifende Denken auskommen wollen. In ihr entsteht der Bezug zum *Wissen* des Guten, das Recht des Objektiven und somit denkend Geprüften.[110] Insofern kann das Gute als «das Wesen des Willens in seiner *Substantialität* und *Allgemeinheit*» (GW 14/1, 115) beschrieben werden. Es ist nur etwas gut, wenn es vom subjektiven Willen als berechtigt eingesehen wird, zugleich etabliert sich das Recht des Objektiven. Dieses Objektive hat aber mit dem gerade Bestehenden oder Geltenden nichts zu tun.[111] Wie das Ich als partikulare Besonderheit irren kann, so auch bestehende besondere Gesetze und Regierungen. Hegels Rede vom ‹Höchsten› zielt nicht auf ein Jenseits: Das Gute gründet sich auf das begreifende Denken. Es sind die ‹Gründe selbst›, das substantielle Band der Subjekte, dem das Ich zustimmt, worin es bei sich selbst, frei sein kann. Hegels Konzept der Moralität stellt ungeachtet der Diagnose der Einseitigkeit des Moralischen einen Grundpfeiler für die Architektur einer rechtlich verfassten und gerechten Gemeinschaft freier Wesen dar.

2. Kants kategorischer Imperativ und Hegels Kritik an der moralischen Weltauffassung

Ein erstes Moment von Hegels Strategie liegt in der Bejahung des Anspruchs des kategorischen Imperativs: «Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.» Die ihm eingeschriebene Struktur E – B – A entspricht der Verfasstheit des apodiktischen Urteils. Es handelt sich um die ‹reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens›, um die ‹unendliche Autonomie des Willens›, um die Wurzel der Pflicht. Durch das Kantische Verständnis des Menschen als absolutem Selbstzweck hat die Erkenntnis des freien Willens «ihren festen Grund und Ausgangspunkt» (GW 14/1, 118). Dann setzt sich Hegel von Kant ab, mit den kritischen Stichworten abstrakte Allgemeinheit, Formalismus, Dualismus, perennierendes Sollen, Synkretismus des widersprüchlichen moralischen Standpunkts, moralischer Rigorismus und unversöhnlicher Gegensatz von Selbst- und

Fremdbestimmung: Woran genau soll sich die Besonderheit, die besondere Maxime orientieren? Was heißt ‹allgemeines Gesetz› bzw. ‹allgemeine Gesetzgebung›? Was versteht man unter ‹Gründung in der Vernunft›? Wie muss man diese Vernunft verstehen? Laut Hegel bewegt sich dieses Allgemeine oder Vernünftige der Form nach auf der Ebene des Begriffsurteils. [112] Der kategorische Imperativ weist zwar die formale Struktur des apodiktischen Urteils auf, aber die Momente E, B und A sind einseitig festgelegt, wesentlich getrennt, unterbestimmt und nicht austauschbar. Deshalb moniert Hegel den Formalismus der praktischen Vernunft Kants. Da die Besonderheit vom Guten unterschieden in den subjektiven Willen fällt, trägt das Gute nur die Bestimmung der ‹allgemeinen, abstrakten Wesentlichkeit› und kann nicht konsequent als Besonderheit gelten. Die anvisierte Identität von B und A wird nur formal erreicht und leidet unter dem logischen Defekt, dass das Besondere nur ‹hinzukommt›. Die Allgemeinheit erweist sich infolge des fehlenden Moments der immanenten Negativität als abstrakte, leere Allgemeinheit; jede Bestimmung erscheint als Beschränkung. Das Wesentliche und Gute der Handlung «besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle».[113] Auf die Besonderheit als Bestimmungsmoment komme es aber an, auf die ‹Beschaffenheit des Daseins der Handlung›.[114] In der Diagnose der abstrakten Allgemeinheit artikuliert sich Hegels Kritik am moralischen Standpunkt schlechthin, nicht bloß an Kants praktische Philosophie.[115]

Glückswürdigkeit und *Glückseligkeit*, *Recht* und *Wohl* sind widerstreitende und zugleich unabdingbare Konstituentien für die Bewertung der Handlung; die notwendige Einheit kann als das umfassende Gute beschrieben werden. Allerdings hat Kant die Moralität der Glückswürdigkeit zugeordnet und so von der Glückseligkeit getrennt. Daher braucht er für die unverzichtbare Überwindung des Widerspruchs und die Herstellung der Harmonie zwischen beiden das Postulat eines höchsten Guten, welches eben das Übereinkommen von Glückswürdigkeit und Wohl garantiert, ein allergütigstes Wesen. So erscheint Hegel die Moralität bei Kant auf ein *forum internum*, auf die innere Prüfung, auf das Postulat und das Erhoffen von Glück und Wohl reduziert,

ein perennierendes Sollen. Das Zusammenspiel von kategorischem Imperativ und Glückspostulat vermag Kant nur mit Hilfe der Konstruktion des allgütigen Wesens zu sichern. Für das Subjekt wird so die Gewährleistung des Glücks auf die Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit reduziert und auf den jüngsten Tag verschoben, verbunden mit dem Konstrukt der Unsterblichkeit der Seele und der Annahme einer künftigen transzendenten Welt.[116] Für Hegel stellen sowohl Absicht und innerer Zweck, als auch das Wohl und der Vollzug des Zwecks unerlässliche Komponenten moralischen Handelns dar. Der Einspruch gegen Kant und den Moralismus erfolgt mittels des Begriffs der Handlung. Die vernünftige Handlung kann als Wirklichkeit der Freiheit beschrieben werden. Das Gute, dem ja auch Kant Allgemeinheit beimisst, kann nur im Denken und durch das Denken bestimmt werden. Kant behauptet jedoch, dass der Mensch aber nur Erscheinungen[117], das Wahre, in diesem Fall das höchste Gut, nicht begreifen könne und ignoriert ein fundamentales Recht des moralischen Subjekts: das Recht vernünftiger Wesen auf Einsicht und Wissen, auf Wissen des Guten.[118]

Kant restituiert die Aporie von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung. Dem höchsten Wesen als heiligem Gesetzgeber obliegt die Sorge für die Harmonie von Allgemeinem und Besonderem, denn das moralische Bewusstsein kann auch Kant zufolge nicht auf Glückseligkeit verzichten. Das Postulat eines jenseitigen Gesetzgebers steht aber dem Prinzip der strikten Selbstgesetzgebung entgegen. Gegenüber einem solchen ‹Herrn› müsste sich das endliche moralische Subjekt als ‹unvollständig›, ‹unheilig› ‹unvollkommen› verstehen.[119] Hegel sieht das freie Willenssubjekt als den einzigen, höchsten und letzten Heiligen, für dessen Rechte es kein Jenseits gibt. Seine Rechte als eines denkenden Wesens können insofern als ‹heilig› betrachtet werden, als sie nicht im Vergangenen, nicht im Zukünftigen, sondern in der Gegenwart gewonnen werden und die Freiheit als Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit nur im Gegenwärtigen erreicht werden kann – *Hic Rhodus, hic saltus!*.

Zu den Komponenten einer Handlung gehört der Kontext der Handlung, die Umstände des Handelns.[120] Darin wird die

konkrete Allgemeinheit[121] erreicht – das Allgemeine, welches es selbst ist und durch sein Gegenteil sich kontinuiert und als Einheit mit diesem erst Allgemeines wird. Eine bestimmte Handlung ist in Abhängigkeit von einem inhaltlich bestimmten Kontext – in welchem Staat oder in welcher geschichtlichen Situation, d.h. in welchen sittlichen Umständen die Handlung vollzogen wird – als gut oder nicht gut zu bewerten. Das moralische Urteil muss die Kontextualität des Handelns berücksichtigen. Eine Fehlinformation kann nicht per se als Lüge verurteilt werden. Wenn die substantiellen Rechte fundamental verletzt wurden und von Verhältnissen des Unrechts zu sprechen ist, kommt es wie bei der Notwehr zu einer Umkehrung des Tatbestandes: Das Subjekt darf die Rechtsverletzer bewusst falsch informieren, sich also moralisch aus Not wehren und lügt deswegen nicht. Das prinzipielle Lügenverbot Kants bezüglich substantieller moralischer Tatbestände bleibt uneingeschränkt in Kraft; nur bei der Bewertung einer Handlung als ‹Fehlinformation› wird logisch stringent der Kontext einbezogen und damit Lüge neu definiert.

Hier kündigt sich schon das Überschreiten der Moralitätssphäre an. Die bloß moralische Bewertung einer Handlung als Lüge kann sich im Urteil durchaus umkehren, ist also defizitär. Formale Unehrlichkeit im Sinne von Notlügen, von moralischer Notwehr darf als gut eingeschätzt werden – das Lügen schlechthin erfüllt nicht die Kriterien einer freien Handlung. Hegel sieht sowohl die Leistung als auch das Defizitäre der praktischen Vernunft Kants, der intrinsischen Pflichten darin, dass aus dieser deontologischen Perspektive die ethische Qualität der Handlung ungeachtet der Umstände und der sich ergebenden, möglicherweise desaströsen und unmenschlichen Konsequenzen zukommen soll. Hegel attackiert keineswegs die Moralität, sondern den moralischen Rigorismus. Die Lüge wird nicht hoffähig gemacht, im Gegenteil. Der moralische Ausschluss der Lüge ist konsistent begründet, das Gute fußt auf dem Wahren, was eine *vollständige* Bestimmung des Handlungsbegriffs – Subjekt, Intention, Resultat, Kontext – verlangt. Kant habe, so Hegel, mit dem kategorischen Imperativ das konkrete Allgemeine im Auge, das objektive Urteil, worin der

Zweck ‹mehr als ein Urteil› darstelle, nämlich die logische Form des Schlusses; die moralische Perspektive öffne sich hin zur sittlichen, welche auf der Logik des Schlusses ruhe. Jedoch setze das Festhalten am bloß moralischen Standpunkt, der nicht in den sittlichen fortbestimmt wird, den Gewinn, der mit den Rechten der Moralität erreicht wurde, wieder aufs Spiel. Die Auflösungen der Widersprüche können innerhalb der moralischen Sphäre nur relativ sein. Das Verharren in der Moralität konterkariert Kants revolutionierenden Gedanken der unendlichen Autonomie.

Insofern das Gute dieses unbestimmte Allgemeine repräsentiert, muss die Besonderheit einer innerlich bestimmenden und Besonderung setzenden Instanz zugewiesen werden, dem *Gewissen,* es geht um das *Recht des Gewissens*, die *Freiheit des Gewissens*. Paradigmatisch hierfür ist Fichtes kategorischer Imperativ: «*Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht*; oder: *handle nach deinem Gewissen*.»[122] Die Crux liegt jedoch darin, ob das besondere Wissen des bestimmten Individuums, die ‹Gewißheit dieses Subjects›, der Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was das Gewissenssubjekt ‹*für gut hält* oder ausgibt, auch wirklich gut ist› (GW 14/1, 119). Die erste subjektive Prüfung reicht nicht; der innere Richter bleibt, da er Ankläger und Verteidiger in einer Person ist, defizient. [123] Die Prüfung der Objektivität steht noch bevor; die Gewissheit muss ihre Geltung als Wissen erst noch untermauern. Das Gewissen bleibt die formelle Seite der Tätigkeit des Willens, die innere Majestät. Laut Hegel muss jedoch zwischen dem formellen und dem wahrhaften Gewissen unterschieden werden. In letzterem kommt dann die Einheit des Subjektiven und Objektiven zustande, was aber erst auf dem ‹Standpunkt der Sittlichkeit› erreicht wird. Das moralische Subjekt weiß sich als Allgemeines und Besonderes, es kann das konkrete Allgemeine oder die eigene Besonderheit zum Prinzip des Handelns machen, steht auf dem Standpunkt der Wahl, der Willkür; d.h. es hat die Möglichkeit, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zu stellen und dies zum Prinzip zu erklären, von Hegel das Böse genannt. Darin liegt jenseits alles Moralisierens die Respektierung, die Ehrung und Anerkennung des Menschen, sich Gut und Böse als eigene ‹Schuld›, eigene Verantwortung

zuzuschreiben.[124] Falsch ist die Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse sei, oberflächlich die These, er sei sowohl gut als böse.[125] Die Willkür als Potentialität, auch Böses tun zu können, ist konstitutiv für den Willen. Der moralische Standpunkt bewegt sich insgesamt auf dieser Ebene des Verhältnisses, der Relativität, der Differenz, der Reflexion und Erscheinung. Die Moralität gründet sich auf das Reflexionsurteil der Freiheit.

Im abstrakten Recht begann der Übergang zur nächsten Stufe in Gestalt einer Transformation des Rechts ins Unrecht (einer Umkehrung) sowie die Wiederherstellung der Gerechtigkeit in der Strafe (die Umkehrung der Umkehrung). Die Moralität als zweite Stufe der Entfaltung des Rechts- und Freiheitsbegriffes geht notwendig in die Unmoralität über; das Gute und das Gewissen verkehren sich ins Böse als ‹umgekehrte› oder ‹verkehrte› Spitze der Subjektivität. Dieser Gang von der Moralität zur Ironie, die legitime Loslösung von aller Fremdbestimmtheit, verabschiedet jegliche sachliche Bestimmtheit und Objektivität mit dem Ziel der radikalen Bestimmungslosigkeit. An dieser Stelle geht Hegel auf die Debatte über die romantische Ironie ein, speziell auf Schlegel, Tieck und Solger. Das Böse formiert sich auf höchster Stufe in Gestalt der Ironie[126], das moralische Subjekt versteht sich als die exklusive Entscheidungsinstanz für Wahrheit, Recht und Pflicht. Diese Subjektivität beansprucht, das Göttliche zu sein, die sich als das Absolute verstehende Subjektivität. Die Formen des Bösen, des Tuns der über der Allgemeinheit sich wähnenden Besonderheit, gipfeln in einer Subjektivität, die sich entgegen der eigenen Einsicht als das alleinig Geltende, das Göttliche, das Absolute kapriziert und in ihrer ‹Ich-Süchtigkeit› (Jean Paul) mit dem Wahren nur spielt. Jedes Ich wird zum virtuosen, genialen, beliebig spielenden Meister allen Handelns ausgerufen.[127] Die Eitelkeit allen Inhalts und die subjektive Eitelkeit sind eins; das ironische Ich schwebt über einem ungeheuren Raume, Gestalten hervorrufend, Gestalten zerstörend. Dieses ‹allgemeine Annihilationssystem› (Novalis) führt zur Bestimmungslosigkeit; alles Wissen und Handeln wird partikular-subjektiv und relativ. Aber die Ironisierung muss auch die Ironie selbst einschließen.

[128] Der Willen als reine Unbestimmtheit, die Auflösung alles bestimmten Inhalts, ist die absolute Abstraktion, die abstrakte Allgemeinheit des Guten – *negatio est determinatio*. Die Einzelheit als spekulative Einheit von Allgemeinheit und Besonderung konstituiert sich im skeptisch-ironischen Subjekt in der Weise der Unmittelbarkeit, der ‹unmittelbaren Beschaffenheit›. Der Skeptiker, insofern er sich zum Leben, somit zum Handeln entschließt, muss der Bestimmtheit eine wenn auch nur ‹schmale› Referenz erweisen, indem er die Weise seines Daseins anerkennt. Dieses Ergreifen einer besonderen Lebensform offenbart die ‹unmittelbare Beschaffenheit› des moralischen Subjekts, die Bestimmung in der Weise des Widerfahrens, des Zufallenden; die Bestimmungen haben die Form der Zufälligkeit, sind nicht Bestimmung, sondern ‹Stimmungen› – mal ist der Ironiker Gott, mal ein Staubkörnchen, bald Imperator, bald eine Feder im Wind. Die radikale Insurgenz und Unabhängkeit kehrt sich in das ‹Hingeben an einen unerforschlichen Willen einer höchsten Macht›.[129] Anders als bei Schlegel und Tieck erkennt Hegel bei Solger eine philosophische Einsicht in den «bewegenden Puls der spekulativen Betrachtung»[130] mit dem Gedanken der unendlichen absoluten Negativität. Darin setzt Hegel ein Denkmal für seinen von ihm hoch geschätzten, früh verstorbenen Kollegen. Der Mensch, solange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, kann seine Bestimmung auch im höchsten Sinne des Worts nur in dieser Welt erfüllen. Damit stellt sich Hegel gegen alle Vertröstungslehren, unser Interesse an der antiken Tragödie nähre sich, so Hegel, nicht am Erheben angesichts des Untergangs der Helden, sondern am Triumph des Wahren, an der Einsicht in die moderne Sittlichkeit.

Die Kraft der romantischen Ironie als einem nur formell sich in sich wissenden Selbstbewusstsein liegt im Geltendmachen des Rechts der Besonderheit des Subjekts, ein Charakteristikum der modernen Welt. In Hegels Lob tritt die romantische Ironie, speziell in ihrer Solgerschen Version, als eine zentrale Form des Rechts auf subjektive Freiheit in der modernen Zeit auf. Es handelt sich um eine kraftvolle negative Radikalität, um die göttlich-teuflische Frechheit des Besonderen, um die unverzichtbaren Elixiere des Teufels. Konstituiert wird die noch

ansichseiende, unmittelbare Einheit von absolutem Endzweck der Welt und Selbstzweck im ausgeführten Zweck des Ironikers, seiner Lebensweise sowie dem modernen Gedanken der Vielfalt der Lebensformen. Dem romantischen Konzept einer radikalen praktischen Relativität des *Was ihr wollt* und *Wie es euch gefällt* fehlen jedoch Kriterien für die Bewertung der unterschiedlichen Lebensformen und für den Ausschluss der unrechtlichen und unmoralischen.

Die Moralität wird im Übergang in die Sittlichkeit nicht zerstört oder pervertiert, sondern aufgehoben.[131] Das Gute und das Gewissen haben sich als einseitig erwiesen. Resultat war das «nur *seyn sollende* Gute» und die «nur *gut seyn sollende* Subjectivität» (GW 14/1, 135), letztlich Handlungslosigkeit, keine Wirklichkeit der Freiheit.[132] Das Endliche hat ‹an sich selbst sein Gegenteil›; das Gute als das abstrakt an sich Seiende verlangt nach Bestimmtheit. Das Gewissen hingegen, die Subjektivität als das abstrakt für sich seiende, fordert Allgemeinheit und Objektivität. Insofern an beiden, an der Eitelkeit der subjektiven Gewissheit (am Gewissen) und an dem objektiv Allgemeinen (am Guten), das jeweils andere gesetzt und gedacht werden muss, heben sie sich auf und werden zu Momenten einer höheren Einheit. Das Gute als das Allgemeine der Freiheit, welches alle Bestimmungen enthalten soll, und die Subjektivität als allgemeines Prinzip des Bestimmens sind ihrem Begriff nach identisch. Die Moralität wird zu einem unabdingbaren Moment der Idee der Freiheit, da freies Handeln die Bestimmung des Guten haben muss – Aufhebung der Moralität in der *Sittlichkeit*. Abstraktes Recht und Moralität, die beiden ersten Stufen oder Sphären des objektiven Geistes werden zu notwendigen Komponenten des Sittlichen. Dem abstrakten Recht fehlt das Moment der besonderen Subjektivität, der Moralität mangelt es an der Objektivität. Beide gehen in ihren eigentlichen Grund, in die Sittlichkeit, zurück, werden ‹zusammengeschlossen›. Das Sittliche ist die Wahrheit der Moralität und des Rechts. Der Weg geht von der fragmentarisch-partikularen Lebensform zum Zusammenschluss der vielfältigen modernen Lebensformen, der modernen Lebenswelt, die Hegel als (moderne) Sittlichkeit beschreibt.[133] Subjektivität denken

heißt auch Intersubjektivität als Sozialität denken, daran anschließend begreift Hegel die Sittlichkeit als ein sich entfaltendes allgemeines Selbstverständnis der besonderen Einzelnen, das sich in einem normativ-sittlichen Selbstbewusstsein der Subjekte sowie in Gesetzen, Vereinigungen und Institutionen manifestiert.

6. Dritter Teil: *Die Sittlichkeit* – Die Theorie der sozialen und politischen Selbstbestimmung

Der Terminus Sittlichkeit ist ein Novum im modernen Denken, diese von Hegel eingeführte Kategorie wird zu einem Schlüsselbegriff modernen Verständnisses der praktischen Welt aufsteigen. Dieser Teil der *Rechtsphilosophie* umfasst eine die traditionellen Muster auflösende Theorie der Familie und eine auf der philosophisch höchst relevanten Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat basierende innovative Sozial- und Staatsphilosophie. Die Konzeption der Sittlichkeit bildet die höchste Stufe von Hegels Philosophie praktischer Freiheit.

> In der Sphäre der *Sittlichkeit* selber fangen wir dann wieder von einem *Unmittelbaren*, von der *natürlichen*, *unentwickelten* Gestalt an, welche der sittliche Geist in der *Familie* hat, kommen darauf zu der in der *bürgerlichen Gesellschaft* erfolgenden *Entzweiung* der sittlichen Substanz und gelangen zuletzt zu der im *Staate* vorhandenen *Einheit* und *Wahrheit* jener beiden einseitigen Formen des sittlichen Geistes. – Aus diesem Gange unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im mindesten, daß wir die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach *Späterem* als das Recht und die Moralität machen oder die Familie und die bürgerliche Gesellschaft für etwas dem Staate in der Wirklichkeit *Vorangehendes* erklären wollten. Vielmehr wissen wir sehr wohl, daß die Sittlichkeit die *Grundlage* des Rechtes und der Moralität ist, sowie daß die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit ihren wohlgeordneten Unterschieden schon das Vorhandensein des Staates *voraussetzen*.[134]

Die Sittlichkeit versteht Hegel als die Idee der Freiheit des Willens, als Begriff der Freiheit und dessen angemessene Verwirklichung. Der sittliche Wille hat im Subjekt, im Selbstbewusstsein und in Institutionen der praktischen Welt die

seinem Begriff gemäße Wirklichkeit. Im Sittlichen sind Gedanken, Gesinnungen, das freie Selbstbewusstsein als die subjektive Komponente mit den selbstgegebenen Gesetzen und selbstkonstituierten Institutionen, der objektiven Seite, synthetisiert. Gestaltungen des vernünftigen Zusammenschließens von Subjekten, sittliche Gemein-wesen sind Familie und Staat. Die Idee der Freiheit tritt als das lebendige Gute hervor, als der zur Welt, zur Wirklichkeit gewordene Begriff der Freiheit. «Das Gute ist hier nicht in ein Jenseits, in eine moralische Weltordnung versetzt, sondern es ist wirklich und gegenwärtig.»[135] In der Sphäre zwischen Familie und Staat, in der bürgerlichen Gesellschaft als ‹der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit›, vollzieht sich die für die Gewinnung von subjektiver Freiheit unverzichtbare Selbst-Entfremdung des Sittlichen. Dieses sich nur in der Moderne etablierende Reich der Besonderheit, des zerrissenen Sittlichen, bildet einen unabdingbaren Durchgangspunkt moderner Sittlichkeit hin zu einem freiheitlichen Staat – so Hegels bis heute bemerkenswerte Offerte für ein konsistentes Verständnis moderner Gesellschaften.

Die Idee der Freiheit baut auf dem letzten Abschnitt der *Logik* auf, der Einheit von Subjektivität und Objektivität, dem Weg von der Schlusslehre über Teleologie und Leben bis hin zur Einheit der Idee des Erkennens und des Guten. Das Sittliche muss als ein logisch verankertes System der Bestimmungen der Idee der Freiheit erschlossen werden, der Idee in Gestalt des objektiven Geistes. Die Pfeiler und Ecksteine der Architektonik des Sittlichen sind erstens die Familie, zweitens die bürgerliche Gesellschaft und drittens der Staat.[136] Die Formen des Zusammenschließens können als Bewegung der Selbstbestimmung gedacht werden. Darin vollzieht sich der Übergang von der bloßen Subjektivität des Begriffs in die Objektivität. Die *Idee* ist die terminologische Fassung dieser Einheit von Begriff und Wirklichkeit. Sittlichkeit beinhaltet die dynamische Einheit von ‹erster› Identität, der Personalität, und Nichtidentität, der Moralität (der Sphäre der Separation, der Ur-Teilung, der Differenz), die konstitutive Verschränkung der Bestimmungen der unantastbaren, objektiven Personalität und der sich entwickelnden dynamischen Subjektivität als Moralität.

In der Sittlichkeit verbinden sich die Freiheit der Person und die Freiheit des moralischen Subjekts in der Freiheit des sittlichen Subjekts. Abstrakt rechtliches Tun wie moralisches Handeln erfüllen nur jeweils eine Seite des freien Handelns, sind aufgehobene Momente des sittlichen Handelns, des wirklich freien Handelns. Sollte entweder das Prinzip des abstrakten Rechts oder das moralische Prinzip die Sittlichkeit dominieren, stellt das die sittliche Organisation in Frage, weil beide nur beschränkte Komponenten wirklicher Freiheit sind. Es käme entweder zu einer Herrschaft formalrechtlichen Typs mit der Reduktion der Gemeinschaft auf Verträge und die Heiligung des formalen Rechts oder zur Diktatur von Moralaposteln und ‹Gutmenschen›, beides Ausdruck der eindimensionalen Positionen des formell-rechtlichen Personalismus und des Moralismus. Sittlichkeit besteht darin, dass ‹die subjektive Freiheit des freien Geistes in Gesinnung und Betätigung (als Gewohnheit und Sitte) unmittelbare und allgemeine Wirklichkeit und eine zweite Natur derer geworden ist, die in solcher Freiheit leben› – eine dem ‹freien Willen adäquat gewordene Objektivität›.[137]

1. Die Einheit des objektiv und des subjektiv Sittlichen – Sittliche Institutionen und sittliches Selbstbewusstsein

Sittlichkeit ist «der *zur vorhandenen Welt* und *zur Natur des Selbstbewußtseyns gewordene Begriff der Freyheit*» (GW 14/1, 137). Das *objektiv* Sittliche umfasst Gesetze, Einrichtungen und Institutionen. Das System der sittlichen Mächte hat Autorität *nur weil* und *nur insofern* die sittlichen Bestimmungen dem Begriff der Freiheit genügen bzw. diesen ausmachen, *nur dann*, wenn es auf dem Gedanken der Freiheit fußt. Andernfalls wäre dieses System ein Konglomerat ‹ungeistiger› Gesetze und ‹ungeistiger Institutionen›. Die Prinzipien des formellen Rechts und der Moralität verlieren nicht ihre Gültigkeit, aber ihre eigentliche Kraft erhalten sie erst im sittlichen Kontext, vor allem in den vernünftig gestalteten Institutionen als Hauptformen objektiver Sittlichkeit. Die *subjektive* Sittlichkeit (Gesinnung) durchläuft Stufen des gemeinschaftlichen Selbstbewusstseins, gemäß dem Aufstieg der Erkenntnis hin zum begreifenden Denken, von erstens dem unmittelbaren Selbstgefühl des Versenktseins in der

Substanz über zweitens Glauben und Zutrauen, drittens Reflexion und Einsicht bis hin zu viertens dem begreifenden Denken als dem adäquatem Wissen.[138] Die ersten drei Stufen zeigen ein notwendiges, für freies Tun aber noch unzulängliches Wissen. Das entsprechende Wollen und Tun, die darin sich gründenden Handlungen sind noch keine zureichend freien. Die Beispiele für sittliches Selbstbewusstsein reichen vom Familienbewusstsein über Solidarität in der bürgerlichen Gesellschaft, einem Berufsstands- und kommunalen Bewusstsein bis hin zu politischer Tugend. Den neuralgischen Punkt fixiert Paragraph 147: ‹Die adäquate Erkenntnis der Gründe für unser Verhältnis zu den sittlichen Mächten gehört dem denkenden Begriffe an› (GW 14/1,138 f.). Zur Beurteilung von Gesetzen und Gewalten kann sich nicht nur auf Vertrauen und Reflexion verlassen werden, auch wenn diese für das alltägliche Tun unabdingbar sind. Der Mensch müsse ins ‹Gericht des Denkens› gehen, um sittlich zu handeln, müssen die einzelnen Zwecke auf dem allgemeinen Inhalt ruhen; dieser gehört dem begreifend-denkenden Willen an.

2. Die erste Stufe der Sittlichkeit: *Die Familie*

Die erste Stufe des sittlichen Geistes bildet der freie Zusammenschluss zweier gleichberechtigter moralischer Subjekte zu einer Gemeinschaft, die ihre Grundlage in der Liebe hat. Die Familie darf als Form des unmittelbaren oder natürlichen Sittlichen gelten, da ihre Bestimmung in der Gemeinsamkeit des freien Wollens liegt, in der Gleichheit der Rechte und der Pflichten der sich zusammenschließenden Personen. Auf diesem Fundament entsteht eine philosophische Theorie der Familie, die weit über das zu Hegels Zeit geltende Recht hinausgeht, zeitgenössische Konzepte überwindet und Maßstäbe für Modernität setzt. Aus freiem Entschluss erwächst diese Vereinigung, welcher die Mitglieder nicht bloß als Personen für sich, sondern als Partner, als gleichberechtigte Subjekte angehören.[139] Die Losung des Zusammenschlusses lautet: ‹Freyheit der Einwilligung›. Auf dieser Basis geht es in der familiären Gemeinschaft um die sittliche Selbstbestimmung zweier Willenssubjekte, um ihr familiäres Bewusstsein und

dessen Institutionalisierung. In ihr verbinden sich drei Dimensionen: Die Familie ist erstens eine auf Liebe gegründete Lebensgemeinschaft, zweitens eine Rechts-, Eigentums- und Sorgegemeinschaft, drittens eine sittliche Lebens- und Erziehungsgemeinschaft. In der ersten Bestimmtheit der Ehe als einem unmittelbaren sittlichen Verhältnis verbinden sich das Moment des natürlichen Lebens, das Moment der Gattung, des Geschlechtsverhältnisses mit dem Moment der Liebe. Der Akzent liegt auf Liebe und Leben. Das Sittliche besteht zunächst in der wechselseitigen Anerkennung durch das Gefühl. Die Partner sind nicht einseitig in sich, sondern in glücklicher Beschränkung in Beziehung auf den Anderen; jeder weiß sich in dieser Beschränkung als sich selbst, hat im Anderen sein Selbstgefühl. Den logischen Horizont für die Liebe und das Geschlechtsverhältnis bildet der «Chemismus». Den Bezug zwischen dem ‹Chemischen› und dem Praktischen verdeutlicht die Rede von der Wahlverwandtschaft, welche chemische Prozesse wie auch die Familie charakterisiert, auch in letzterer muss die ‹Chemie stimmen›.[140] Die Ehe kann nicht das Verhältnis eines bloßen Kontraktes über ihre wesentlichen Grundlagen sein, dies zielt gegen Kant. Jedoch enthält sie (wie auch der Staat) eine vertragliche Komponente, das richtet sich gegen Friedrich Schlegel und seine Vorstellungen in dem Roman *Lucinde*.[141] Das erste Moment des Sittlichen der Ehe liegt im Bewusstsein, dass die Einheit der Familie ihren substantiellen Zweck ausmacht, wie altruistische, fürsorgliche, solidarische Handlungsweisen, Zuwendung, Loyalität[142] – die sittliche Gesinnung als familiäre Pietät. Zweitens geht es bei der Familie als Rechts-, Vermögens- und Sorgegemeinschaft um die Einzelnen im Modus der Personalität sowie um die freie Vereinbarung, als ebenbürtige Partner zu gelten. Das Sittliche der Ehe liegt auch in der Einheit der Zwecke, nicht ausschließlich in Zuneigung, Leidenschaft und Vertrauen; es geht um eine ‹gewusste Einheit›, um eine Form der Institutionalisierung. Dazu gehört die rechtliche, vertragliche Fundierung; die Familie gilt damit selbst als Person[143] und verkörpert eine Vermögens- und Vorsorgevereinigung, worin die Subsistenz der Mitglieder gesichert wird. So konstituiert sich eine erste

Solidargemeinschaft, die erste sittliche Wurzel des Staates. Hegels traditionale und unhaltbare Auffassung über die Rollenbestimmung des Mannes und seiner Rolle als rechtlicher Repräsentant der Familie nach außen steht im Kontrast zu der für sein Familienverständnis entscheidenden Grundposition: Gleichheit und freier Entschluss von souveränen Partnern.[144]

Die ersten beiden Dimensionen der Familie, die Gemeinschaft der Liebe und die Rechts- und Sorgegemeinschaft, verbinden sich mit der dritten, der sittlichen Lebens- und Erziehungsgemeinschaft.[145] Im Zentrum steht das Wissen und Wollen ihrer Einheit im Familiären als Zweck, im Führen eines allgemeinen Lebens, in welchem die Partner ihre besondere Freiheit haben, ihr Glück und ihr Wohl. Für den familiären Zusammenschluss erhält das Kind maßgebliche Bedeutung. Hegel fixiert ein Fundamentalrecht, das Recht des Kindes, ein in der praktischen Philosophie seltener, aber entscheidender Punkt.[146] «In den Kindern wird die *Einheit* der Ehe […] als existirend aber in den beyden Subjecten gesondert ist, als *Einheit selbst eine für sich seyende Existenz* und *Gegenstand*, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Daseyn, lieben.» (GW 14/1, 153) Die Kinder besitzen das absolute Recht auf Subsistenz und Erziehung. Sie verkörpern in objektiver Weise die sittliche Vereinigung (die ‹Mitte›), die Zukunft der Gattung freier Wesen, und vereinigen in sich potentiell das Wissen und den Reichtum der Gemeinschaft.[147] Als das unsittlichste Verhältnis muss, so Hegel, das Sklavenverhältnis eines Kindes angesehen werden. Kinder sind an sich Freie, keine Sachen oder Sklaven; sie haben das uneingeschränkte Recht, zu einer selbständigen, freien Persönlichkeit erzogen zu werden. Diesen Prozess der Erziehung versteht Hegel als die ‹zweite, geistige Geburt des Kindes› (GW 20, 497). Das Gestalten der Selbstbestimmtheit entfaltet sich in der Form der Entzweiung: hier das unbegrenzte Zutrauen zu den Eltern und zur Autorität des Gegebenen, dort die Unzufriedenheit mit der Kinderwelt.[148] In diesem Spannungsverhältnis von Eigen- und Fremdbestimmtem vollziehen sich die Gewinnung von Autonomie und der notwendige Übergang zu einer höheren Stufe, der sittlichen Auflösung der Familie.

Von der Stufe der unmittelbaren Identität wird die Stufe der Differenz, der Vermittlung, der Nichtidentität erreicht. Die substantielle Einheit Familie hat in sich noch nicht den Gegensatz der Besonderheiten; die Besonderheit bleibt auf eine Seite des Handelns limitiert (Empfindung, Liebe, Gattung). Der Status des Kindes bestimmt sich wesentlich durch das familiale Mitgliedsein; es kann nur zu einem freien Wesen werden, sofern es Selbstbewusstsein herausbildet und das Stadium der familiären Autoritätsakzeptanz verlässt. Die Familie wird ‹aufgeschlossen›, das warme Nest verlassen, und der Einzelne als konkrete Person tritt in die kalte und offene Realität hinaus, wird flügge, um ein eigenes Nest zu bauen. Beim Verlassen des familialen ‹Hauses› wird ein *neuer Kontext des Handelns* betreten, in welchem die Besonderheit den Ausgangspunkt bildet: die bürgerliche Gesellschaft. Sie reißt das Individuum aus den Familienbanden heraus, entfremdet dessen Glieder einander, in dem es sie als selbständige Personen anerkennt. Das Individuum wird ‹Sohn› oder ‹Tochter› der bürgerlichen Gesellschaft, diese zur ‹allgemeinen Familie› als Gesamtheit konkreter Personen.

3. Die zweite Stufe der Sittlichkeit: *Die bürgerliche Gesellschaft* – Die ‹in ihre Extreme verlorene Sittlichkeit›

Hegels Auflösung der Gleichsetzung von bürgerlicher Gesellschaft (*Civil Society*[149]) und Staat (*civitas*) trägt entscheidend zur adäquaten Theoretisierung der modernen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse bei. Er hat «die Trennung von Staat und Gesellschaft, die seit Hardenbergs Gesetzgebung zur Rechtswirklichkeit geworden war, als erster begrifflich erfaßt».[150] Diese epochemachende Innovation legt das Fundament für eine moderne philosophische Gesellschafts- und Staatstheorie. Zum Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft als immanenter Negativität des Sittlichen, der sich in ihre Extreme teilenden Sittlichkeit, seien im Folgenden die Umrisse skizziert. Paragraph 182 exponiert die beiden Grundbestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft: erstens das Prinzip der Besonderheit (B) und zweitens das der Allgemeinheit (A). Im ersten ist die konkrete Person sich selbst besonderer Zweck und als ein Ganzes von Bedürfnissen eine Vermischung

von Naturnotwendigkeit und Willkür. Darin sind alle vorher in der *Rechtsphilosophie* behandelten Gestalten des Besonderen aufgehoben. Der notwendige Zusammenhang der besonderen Personen repräsentiert das zweite Prinzip, die Allgemeinheit (A); die besondere Person, die konkrete Privatperson vermag sich nur durch die Vermittlung dieser Allgemeinheit geltend zu machen. Die hierin vom Staat unterschiedene bürgerliche Gesellschaft, welche ihn allerdings voraussetzt, wird einerseits vom kapitalistischen Marktprinzip, dem ‹System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit›, der Not- und Verstandesgemeinschaft, und andererseits von den ersten Schritten der Aufhebung des Marktprinzips, der Überwindung des willkürlichen und zufälligen Wimmelns der Besonderheit, geprägt. Diese Struktur kann sich nicht zulänglich selbst regulieren, denn sie tendiert zur Selbstbeschädigung und Selbstvernichtung, zum Marktfundamentalismus. Hegel zufolge respektiert der Staat die Marktordnung, lässt sie in bestimmten Grenzen gewähren, muss sie jedoch vor den ihr immanenten Selbstdestruktionskräften bewahren. Seine Aufgabe als sozialer Staat besteht darin, sie vernünftig einzurichten und zu regulieren.

Während die Familie logisch sich auf den Schluss des Daseins gründet, so die bürgerliche Gesellschaft erstens auf den Schluss der Reflexion und zweitens auf den Schluss der Notwendigkeit. Nach der Familie als unmittelbarem Zusammenschluss bildet die vermittelte Verbindung besonderer Einzelner[151] die erste Stufe der bürgerlichen Gesellschaft. Logisch gesprochen werden die besonderen Einzelnen mit dem Allgemeinen nur äußerlich, mittels ihrer Besonderheit, ihrer Bedürfnisse und Neigungen zusammengebunden. Die konkreten Personen in ihrer Allheit, die von der Familie gelösten Besonderen gewinnen die Möglichkeit ihrer Selbstbestimmung. Zugleich verlieren sie zunächst die sittlichen Bestimmungen und geraten in ein Wimmeln der Willkür, in Räume der Kontingenz. Am Anfang partikulieren sich im System der Bedürfnisse, in der Marktordnung, die konkreten Personen mit ihren differenten physischen und geistigen Bedürfnissen und Fähigkeiten. Sie werden als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft oder konkrete Privatperson bezeichnet – die Fortbestimmung des privaten Eigentümers und

des besonderen Subjekts der Sphäre der Moralität; der Terminus Bürger bleibt für den Staatsbürger (*citoyen*, *citizen*) reserviert. [152]

Das System der Bedürfnisse – Die industrielle Marktordnung

Auf der ersten Stufe der bürgerlichen Gesellschaft macht sich die Besonderheit auf neuer Ebene geltend; sie hat das Recht, sich universell Existenz zu geben, sich nach allen Seiten zu entwickeln. Es eröffnet sich ein unbegrenztes Möglichkeitsfeld für die Herausbildung von selbstbestimmter Subjektivität. Das moderne Prinzip des Wählens der Bedürfnisse und der Tätigkeiten zur eigenen Bestimmung ist die treibende Kraft der modernen Gesellschaft und wirkt als ihre innovative Dynamik im Sinne der permanenten Vervielfältigung und Verfeinerung der Bedürfnisse und der Mittel zu deren Befriedigung. Die konkreten Personen, eingebunden in den arbeitsteilig organisierten Markttausch, tragen einen Widerspruch in sich. Als Teilhaber an der bürgerlichen Gesellschaft sind alle gleich, als Subjekte mit konkreten Bedürfnissen, Fähigkeiten, Tätigkeiten und Interessen sind sie ungleich. Die konkrete Person als ein Ganzes von Interessen und Bedürfnissen hat nur sich selbst zum Zweck, steht aber in wechselseitigen Beziehungen zu anderen Besonderen. Auf der einen Seite ist der Zweck der Gewinnung von Subsistenz, auf der anderen erweisen sich Recht und Wohl als mit der Subsistenz, dem Recht und dem Wohl aller, verbunden. Die Marktakteure hängen voneinander ab, sind durch äußerliche Notwendigkeit verbunden. In Anknüpfung an seine Jenaer Überlegungen, in denen dieser Zusammenhang als «System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse, und der Arbeit» (GW 4, 450) beschrieben ist, spricht Hegel in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft von einem «System allseitiger Abhängigkeit» und von «*Noth-* und *Verstandes-Staat*» (GW 14/1, 160). Verstandesstaat bezieht sich auf den logischen Status, den Verstandes- bzw. Reflexionsschluss. [153] Vom Notstaat wird gesprochen, «weil die Sicherung der Bedürfnisse der Hauptzweck ist», diese Bedürfnisse machen die ‹Not› aus, die ‹gewendet› werden soll. Die Verstandesgemeinschaft bleibt innerlich zerrissen, sie erweist

sich als System der Konkurrenz, als Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle.[154]

Das System der Bedürfnisse halten allgemeine Bestimmungen zusammen. Diesen Konnex versuchte die Nationalökonomie in eine wissenschaftliche Form zu gießen.[155] An deren Erkenntnisse knüpft Hegel kritisch an und entwirft Ansätze einer philosophischen Theorie der Ökonomie, ein von Hegel vehement eingefordertes Kernstück für die Philosophie des Praktischen. Mit ihrem Gesetzeswissen zeige die vom Prinzip des Kapitals und des Marktes geprägte Nationalökonomie, «wie der *Gedanke* […] aus der unendlichen Menge von Einzelnheiten […] die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet» (GW 14/1, 165). Bei Adam Smith findet Hegel wesentliche Bestimmungen des Systems der Bedürfnisse: industrielle Arbeitsteilung, allseitige Abhängigkeit der Akteure, Anerkennung der abstrakten Allgemeinheit der Arbeit als Grundlage des *wealth of nation.* Im Zentrum der von Smith begründeten Nationalökonomie steht der private Eigentümer als Marktteilnehmer, der *homo oeconomicus*. Das Individuum realisiert seine subjektiven Zwecke, indem es ein besonderes Tätigsein und darin seine besondere Lebensform, sein besonderes Glückskalkül wählt. Damit steht jeder Besondere in Konkurrenz zu anderen Besonderen. Mit dem logischen Ausgangspunkt der selbständigen Besonderheit könne, so Hegel, kein stringentes System von Schlüssen generiert werden. Besonderheit wie auch Einzelheit und Allgemeinheit bewegen sich hier im Modus des Verstandes; so verkörpert dieses System der Bedürfnisse eine ‹Sphäre des Relativen› (GW 14/1, 175). Das logische Defizit impliziert das ‹sittliche› Defizit des Systems der Bedürfnisse als eines Systems der Atomistik in Form der Zersplitterung und Pulverisierung der unmittelbaren Einheit in die Vielheit Besonderer. Der Reflexionsschluss der Allheit erweise sich als logisch nicht konsistent, nur als äußerlicher «leerer *Schein des Schliessens*»; die Reflexion mache ihn zu einem «blossen Blendwerk» (GW 12, 112 f.) und die bürgerliche Gesellschaft zu einem bloß äußerlichen Zusammenschluss von Bedürfnisträgern (Produzenten und Konsumenten); das Subjekt wird auf den *homo oeconomicus* reduziert. Es hat das Allgemeine nur äußerlich an

sich (als produzierte und konsumierte Sache). Die Gleichheit bezüglich der Teilhabe an der bürgerlichen Gesellschaft ist Illusion; in ihr versteckt sich die Ungleichheit der konkreten Personen. Es waltet das Prinzip des privaten Eigentums, aber in fortbestimmter Gestalt; nicht alles kann Ware werden, weder der Markt noch Personen, noch ökologische Systeme. Der Markt muss Regeln genügen; das Funktionieren der Märkte garantiere Smith zufolge eine geheimnisvolle Kraft, die *invisible hand*. Es geht um die Vorstellung eines Prozesses, «in dem die egoistischen und oft widerstreitenden Interessen der einzelnen wirtschaftlichen Akteure zu einem stabilen und sich selbst regulierenden Wirtschaftssystem zusammenfinden», – aus dieser Prämisse entstand der Marktfundamentalismus, der Mythos von dem sich selbst im Gleichgewicht haltenden Markt.[156] Mit der Annahme einer unsichtbaren Hand klafft eine eklatante Erklärungslücke in dieser Konzeption. Hegel präzisiert im Kontext des Analyse des Marktes sein Verständnis der Willkür. Sie stellt den Willen in seiner Widersprüchlichkeit dar; zugleich repräsentiert sie den Zufall im Praktischen, die «*Zufälligkeit*, wie sie als Wille ist». Wenn die Willkür mit Freiheit gleichgesetzt werde, so muss dies als theoretischer Missgriff eingeschätzt werden (GW 14/1, 38 f.). Die Deutung des Wimmelns der Willkür im System der Bedürfnisse als *freier* Markt geht fehl. Die Protagonisten der reinen Lehre von der Selbstregulierung feiern den Markt als wahren Gral der Freiheit, und marxistische Positionen verdammen ihn. Der Markt sei aber, so Hegel, weder zu beweihräuchern noch zu verteufeln. Obwohl er eine wichtige Ermöglichungsbedingung von Freiheit sei, könne ihm keinesfalls das Charakteristikum frei zugeschrieben werden. Wer behaupte, «Freyheit überhaupt sey dieß, daß *man thun könne, was man wolle*», dem müsse ein «gänzliche[r] Mangel an Bildung des Gedankens» angelastet werden (GW 14/1, 38). Hegel kann als einer der ersten Kritiker des ‹Marktoptimismus› gelesen werden. Er respektiert zwar den Markt als Grundlage modernen Wirtschaftens, sieht in ihm aber eine Sphäre der Willkür und der Zufälligkeit, welche der vernünftigen Gestaltung bedarf und nicht aus eigener Kraft funktionieren kann. Er verweist auf das krisenanfällige Räderwerk der Marktordnung. Die Ideologie des

Marktfundamentalismus (Neoliberalismus) erklärt die Wirtschaft zur Basis der Gesellschaft, ein offenkundiger Ökonomismus. Für Hegel sind neben der Marktordnung Rechtspflege, Regulierung und soziale Formierung integrale Komponenten der bürgerlichen Gesellschaft, Momente, welche das Marktparadigma überschreiten. Das Prinzip der Besonderheit kristallisierte sich zwar als die Triebfeder des Systems der Bedürfnisse, ein wesentliches Movens der bürgerlichen Gesellschaft bildet jedoch gleichfalls das Fundament für die bedrohliche und instabile Seite der industriellen Marktgesellschaft. Aber eine freie Gemeinschaft kann nicht ohne Gewährenlassen, Entfaltung der Besonderheit, der konkreten Personen mit all ihren doppelten Gesichtern, speziell des Gegensatzes von Innovations- und Zerstörungspotenz sowie von Fortschritt und Unsicherheit, gedacht werden. Versuche, den ‹Schatten›, der zum Menschsein gehört, abzuwerfen, verursachen inakzeptable Kosten – wie für Peter Schlemihl aus Adelbert von Chamissos Geschichte, der seinen Schatten an den Teufel verkaufte, aber kein Glück gewann, weil er als Schattenloser mit dem Teufel identifiziert wurde. Hegels Lösungsvorschläge und sein kategoriales Instrumentarium sind wichtige Beiträge für das Verständnis weltökonomischer Zusammenhänge. Stichworte hierfür sind: Regulierung contra Nichtregulierung, Aufsicht contra Willkür und Chaos, rechtlicher Ordnungsrahmen contra ‹freiwillige› Selbstkontrolle, natural und sozial nachhaltiger Staat contra Marktfundamentalismus, vernünftige internationale Gestaltung der Marktordnung contra Ausplünderung der Erde und Verarmung von Milliarden. Mit Hegel wäre die Marktkonzeption vor den Marktfundamentalisten zu schützen, denn deren Heilsbotschaften führen gerade zur Bedrohung der Marktstrukturen. Ein moderner Markt, so Hegel, sei nur mit wohldurchdachten Regulativen zu haben.

Die zweite Stufe der bürgerlichen Gesellschaft: Die Rechtsordnung

Die Rechtspflege bildet die mittlere Stufe der bürgerlichen Gesellschaft[157], die erste Regulierungsinstanz der ökonomischen Sphäre. Alle Einzelnen in ihrem konkreten personalen Status sind Angehörige der bürgerlichen Gesellschaft. Ihnen kommt die Allgemeinheit des Rechts zu, im Sinne des

gleichen, durch das Gesetz verbrieften Rechts für alle. Nachdem im System der Bedürfnisse das Prinzip Besonderheit seine ungebremste Entfaltung erfuhr, aber in einer defizitären Allgemeinheit mündete, muss die Allgemeinheit, zunächst vertreten vom abstrakten Recht, ebenfalls uneingeschränkte Anerkennung erhalten. Das Recht erweist sich als unverzichtbar für das System der Bedürfnisse – ohne formelles Recht kein Tausch, kein Vertrag, ohne Regeln kein funktionierender Markt. Recht erfordert unabweisbar das Denken. Empfindung, Vorstellung und Verstand müssen überschritten werden, dies macht die folgende kardinale Stelle für das universelle Gelten des Rechts deutlich: «Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener» ist (GW 14/1, 175). Das auf dem Gedanken basierende universelle Recht besitzt ‹unendliche Wichtigkeit›. Es gibt den entscheidenden Impuls für den Übergang in eine höhere Form der Regulierung und Steuerung, die sich auf vernünftige Regeln und einen gesetzlichen Ordnungsrahmen für die Marktstruktur gründet. Der Bildung kommt so signifikante Bedeutung für die Rechtspflege als einer Sphäre zu, welche «dem Rechte das *Daseyn* giebt, als *allgemein anerkanntes*, *gewußtes* und *gewolltes* zu seyn, und vermittelt durch dieß Gewußt- und Gewolltseyn Gelten und objective Wirklichkeit zu haben» (GW 14/1, 175). Das Operieren mit den logischen Kategorien Dasein und Wirklichkeit verweist auf die Hervorbringung von Gesetzen im Sinne des positiven Rechts. Die Generierung von Rechtsbewusstsein hat erheblichen Anteil am ‹Hinaufarbeiten zum Allgemeinen› (allgemeines Gesetzbuch, allgemeine Bekanntheit und Öffentlichkeit des Rechts, Gleichheit vor dem Gesetz). In diesem Zusammenhang werden die Koordinaten für einen klassischen Rechtsstaat formuliert. Logisch gesehen kehrt die bürgerliche Gesellschaft, in der sich die Idee des an sich seienden Allgemeinen in der Besonderheit verloren hat, mit der Rechtspflege zu «der Einheit des an sich seyenden Allgemeinen mit der subjectiven Besonderheit zurück», allerdings nur ‹im einzelnen Falle» und in der Bedeutung des abstrakten Rechts. Der Akteur kann jedoch nicht auf ein bloßes Subjekt des formellen Rechts reduziert werden. Gefordert ist die «Verwirklichung dieser Einheit in der

Ausdehnung auf den ganzen Umfang der Besonderheit» (GW 14/1, 188).

Die dritte Stufe der bürgerlichen Gesellschaft: Steuerung und Regulierung

Die relative Vereinigung von Besonderheit und Allgemeinheit vollzieht sich in verschiedenen Ordnungs- und Regulierungsinstitutionen.[158] Weiterhin sind Formen von öffentlicher Wohlfahrtsgestaltung sowie schließlich die auf den beiden Formen der Korporationen, den beruflichen und den kommunalen, thematisiert. Nicht nur dem formellen Recht, sondern auch dem Recht auf Wohl der besonderen Subjekte muss zur Geltung verholfen werden. Dieser Weg stellt sich als ein logisch zwingender dar, keineswegs als Ergebnis philanthropischer oder sozialromantischer Träumereien. Die bürgerliche Gesellschaft als Versammlung Freier muss beides sein, eine Markt- und eine Solidargemeinschaft, eine Leistungs- und eine Wohlfahrtsgemeinschaft. Jetzt geht es um die Aufsicht, die Regulierung und die soziale Hilfe als Funktionsbedingungen der modernen Gesellschaft. Hegel konzipiert eine regulierte und sozial gestaltete Gemeinschaft, skizziert die Grundpfeiler eines auf der Marktordnung fußenden *sozialen Staates* – zweifellos eines der Glanzlichter Hegelschen Philosophierens. Er insistiert auf der Einheit von Recht und Wohl und betont, dass Recht kein bloß Formelles sein kann, sondern einen Inhalt haben muss, nämlich das Wohl aller Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft. Die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen waren auf der Ebene des Systems der Bedürfnisse nur eine Möglichkeit, deren Verwirklichung von natürlicher Besonderheit und zufälligen Bedingungen abhing. Die Zufälligkeiten gegen den Zweck des Wohls müssen überwunden werden; das Wohl muss als Recht für alle behandelt und verwirklicht werden. Ein sinnvolles Funktionieren der bürgerlichen Gesellschaft benötigt das Solidarisch-Soziale.

Zuerst geht es um eine rechtliche Beaufsichtigung und Intervention zur Gewährleistung von Sicherheit sowie eine Kontrolle und Verwaltung des gemeinsamen öffentlichen Tuns. Allgemeine Geschäfte bedürfen der öffentlichen Regelung, welche das Belieben, die Willkür von Marktakteuren begrenzt.

Die zweite Intervention zielt auf Regularien des Marktes, und zwar für alle Bereiche des Erwerbs, für Industrie, Markt, Banken und Börsen. Das Eingreifen soll sinnvolle Verfahrensregeln bestimmen und gravierende Verstöße und Unrecht verhindern. Die Grenzen der Aufsicht verweisen auf die Unabdingbarkeit einer höheren öffentlichen Regulierung und Steuerung, auf den Staat. Ein Beispiel ist heute das unterschätzte Kartellamt, das große Fusionen von Unternehmen genehmigen muss, weil ‹die Freiheit der Gewerbe› zum unberechtigten Monopol führen könnte und damit zur Selbstauflösung der Konkurrenz, des Marktes. Die substantiellen gemeinschaftlichen Angelegenheiten wie das Gesundheitswesen, der Schutz der Umwelt und die Infrastruktur, alles Angelegenheiten, die öffentlich zu regeln sind, müssen dem Marktprinzip entzogen sein. Die Möglichkeit zur Teilnahme am allgemeinen Vermögen muss für alle garantiert werden – eine Einschränkung des reinen Prinzips privaten Eigentums.

Soziale Sorge und Vorsorge – Grundlagen für die Konzeption eines sozialen Staates. Im Blick auf den Umgang mit der Natur führt Hegel den Gedanken der Sorge und Fürsorge aus, für eine ‹naturale Nachhaltigkeit›. Im Bereich der sozialen Sorge und Fürsorge, eine wesentliche Grundlage für *soziale* Nachhaltigkeit, geht es um drei Kerntypen der sozialen Hilfe und deren Zusammenspiel. Die subjektive Hilfe erwächst aus der von dem Einzelnen empfundenen moralischen Verpflichtung zur Wohltätigkeit, der individuellen Solidarität als moralischer Pflicht zum sozialen Beistand im Notfall. Eine zweite Art des subjektiven Helfens zeigt sich in gemeinnützigen, nichtstaatlichen Zusammenschlüssen von Individuen zur kollektiven Wohltätigkeit und Solidarität, ein bürgerschaftliches Engagement. Diese Hilfe steht weder unter der Ägide der Marktprinzipien noch unter der des Staates. Diese beiden außerordentlich bedeutsamen Formen subjektiver Hilfe bleiben immer zufällig, ohne Gewähr einer Kontinuität der Unterstützung. Deshalb haben die Betroffenen in Notlagen ein Recht auf allgemeine, öffentliche Hilfe (Sozialhilfe, Kinder- und Jugendhilfe, Altenhilfe, Behindertenhilfe). Das Ganze von

Hilfsformen und Fürsorgeinstitutionen übersteigt die Möglichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft. Das geeignete Instrument für die Ressourcenbereitstellung bietet die Erhebung von Steuern, wodurch der konkrete Beitrag des Bürgers für das gemeinschaftliche Vermögen festgelegt und auf deren Basis die Hilfe als gemeinschaftliche Verpflichtung organisiert werden kann.[159] Die Formen der sozialen Hilfe bilden einen der Grundpfeiler eines sozialen Staates, der substantiellen Bedingung für eine funktionierende Marktordnung und eine moderne Gesellschaft.

Armut und Reichtum als Grundproblem der modernen Gesellschaft. Es geht in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur um die Sicherheit der Person und des Eigentums, sondern um «die *Sicherung* der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen, – daß das *besondere Wohl* als *Recht behandelt* und *verwirklicht* sey» (GW 14/1, 189). Ungünstige und unglückliche Voraussetzungen für den Einzelnen, etwa physisch oder aufgrund seiner Sozialisation oder anderer Zufälle, können in Marktkontexten zu Armut führen, zu extremer subsistentieller Not.[160] Armut ist kein Einbruch in die Wohlgeordnetheit der Hegelschen Konzeption; Not und Elend sind unausweichliche Begleiter der unregulierten bürgerlichen Gesellschaft.[161] Als arm müssen Individuen gelten, wie jede andere konkrete Person Vollmitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, deren Subsistenz und Lebensgestaltung massiv gefährdet sind. Armut bedeutet im Kern eine essentielle Einschränkung des Partizipationsrechts an der bürgerlichen Gesellschaft, damit die gravierende Verminderung bis hin zum Verlust der Rechte, die aus der Mitgliedschaft erwachsen. Das betrifft vor allem die Teilhabe an Bildung, Gesundheitsfürsorge, Rechtspflege und politischen Entscheidungsvorgängen, ebenso kann das Wirken in den Sphären von Kunst, Religion und Wissenschaft beeinträchtigt sein. Im Blick auf diese Formen des Kulturellen, die Hegel als entscheidende Komponenten der Bildung ansieht, droht eine gravierende Exklusion von Armen, Hegel zufolge eine massive Rechtsverletzung.[162]

Neben den Überlegungen zur extremen Armut stehen die zum Notrecht. Dessen Prinzip erfährt jetzt eine Fortbestimmung: «Wir

haben früher das Notrecht betrachtet als sich auf ein momentanes Bedürfnis beziehend. Hier hat die Not nicht mehr bloß diesen momentanen Charakter, die Momentanität wandelt sich zur Permanenz. In dieser Entstehung der Armut kommt die Macht des Besonderen gegen die Realität des Freien zum Dasein.»[163] Jedes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht auf Leben, insofern dieses Leben die Grundvoraussetzung der Freiheit darstellt. Die Garantie des Lebens und der Subsistenz des Einzelnen kann nicht bloß als barmherziger Akt genommen oder in die individuell-private Verantwortlichkeit geschoben werden, sondern ist eine allgemeine Angelegenheit. Leben und Wohl zählen zu den Freiheitsrechten und sind dem formellen Eigentumsrecht übergeordnet. Die angemessene Besteuerung als Umverteilung besitzt uneingeschränkte Legitimität.

Die bürgerliche Gesellschaft erfüllt noch nicht den Begriff freier Intersubjektivität; die Sittlichkeit bleibt zerrissen, entfremdet. Eine höhere Form sittlichen Handelns, eine höheren Gestalt von Intersubjektivität erscheint erforderlich, die Wiederherstellung des wahrhaft Sittlichen. Die ersten Schritte dahin erfolgen schon innerhalb der Civil Society und münden schließlich im Bürgersein, in der Gemeinschaft von Bürgern, im Staat. Die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich gilt Hegel als die gefährlichste und am schwierigsten zu lösende Herausforderung. Ohne ihre Bewältigung zerstört die moderne Gesellschaft sich selbst. Auf der Ebene der bürgerlichen Gesellschaft kann dieses Problem nicht hinreichend gelöst werden; es sprengt die Möglichkeiten ihres Gefüges. Das verweist auf den Staat als Wirklichkeit des Sittlichen, als einer Sphäre, in der soziale Gerechtigkeit konstituiert werden muss.

Gegen den Populismus – Armer und reicher Pöbel. Die Kluft zwischen Reichtum und Armut bildet einen Boden für die Möglichkeit der *Outlaw-Position*; Hegel bezeichnet diese als Pöbelhaftigkeit der Reichen und der Armen.[164] Das Aufkommen des Pöbels gründet sich in einem Zustand der Rechtlosigkeit und der entsprechenden Gesinnung. Aus einer Armutssituation können Verbitterung, Zorn und schließlich die Gesinnung der

Gesetzlosigkeit, die Verachtung des Rechts als ein Verlust an Rechtsbewusstsein und Moralität erwachsen, aber ebenso von der Seite des übermäßigen Reichtums her. Auf der ‹armen Seite› finden sich die Scheu vor der Arbeit und die Verminderung der rechtlichen Gesinnung, auf der ‹reichen Seite› ebenfalls ein gestörtes Rechtsverständnis – «es steht auf der Seite des Reichtums ebensogut die Pöbelhaftigkeit als auf der Seite der Armut. Es gibt auch reichen Pöbel».[165] Dieser maßt sich Macht über das Recht an; die Reichen glauben, ihnen sei alles erlaubt, sie brauchten sich nicht an die Gesetze halten. Der Reichtum nimmt sich für den Zustand des Rechts, weil er glaubt, die Macht selbst zu sein. «Bei denen, die nichts mehr zu verlieren haben, tritt die ‹Empörung› an die Stelle des Rechtsgehorsams – und bei denen, die sich alles kaufen können, die Arroganz.»[166] Das entspricht den Perversionsformen der Moralität, dem Umkippen der vernünftigen Selbstliebe (*philautia*) in die Selbstsucht (*arrogantia*), gekoppelt mit der Verachtung des Rechts. Solche Outlaw-Reiche – *fat cats* – meinen, mit egoitär-arrogantem Zynismus das Gemeinwohl missachten, das Recht kaufen und unterlaufen zu können. Armut und Reichtum selbst sind keine ausreichenden Gründe für eine Verachtung des Rechts. Es müssen moralische Abstumpfung, Willkür, Missachtung und Verhöhnung des Rechtsprinzips, kurzum Geistesarmut hinzukommen, um diese gefährliche Legierung von Ungebildetheit und Gesetzlosigkeit entstehen zu lassen. Die zwei Seiten einer Medaille vermögen den Boden für Ochlokratie und Plutokratie, für die populistische Herrschaft und Gelddiktatur zu bereiten, einer explosiven Mischung, der Herrschaft von Geistesarmut und Verachtung des Denkens.

Die Korporation als berufsständische Vereinigung und Kommune. Als weitere Brücke zwischen dem System der Bedürfnisse und dem Staat fungiert die Korporation[167], die erste Übergangsstufe vom Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zum Citoyen. Hegel unterscheidet zwei Grundtypen des Korporativen: Die Vereinigung von Berufsgenossen bildet die erste Gestalt des Korporativen, ein besonderes Geschäft oder Interesse als wesentlicher Zweig der Gesellschaft repräsentiert einen

allgemeinen Zweck. Somit verfügt die Genossenschaft über eine sittlich-integrierende Dimension, die sich als innere Kraft darbietet. «Das Interesse der Besonderheit soll nicht ein Interesse des selbstsüchtigen Zweckes sein, sondern es soll ein Gesichertes, allgemein Gültiges werden, es soll Objektivität in sich haben.»[168] Diese Form von Allgemeinheit, Anerkennung und Gemeinschaftlichkeit in Bezug auf die spezielle, selbstgewählte Tätigkeit beschreibt der Begriff der Berufsgenossenschaft oder Berufskorporation. Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft gehört entsprechend seiner besonderen Geschicklichkeit einer Korporation an, befördert zugleich in Zweck und Absicht ein Allgemeines. Die Berufsvereinigungen sind der Raum für eine spezielle Anerkennung, die Ehre, und ihres Ausdrucks im Bewusstsein als Zugehörigkeit, die Berufsehre oder das korporative Bewusstsein einer besonderen ‹Innung› (*corporate identity*). Das sittliche Bewusstsein tritt hier in Form der Wertschätzung für eine besondere Tätigkeit, in einer speziellen Weise der sittlichen Anerkennung hervor. Das Mitglied wird nicht nur als Besonderes, sondern als ein Allgemeines respektiert; sein Wissen, seine Bildung und seine Fähigkeit werden als Ausdruck des Allgemeinen gewürdigt.[169] Die zweite Gestalt des Korporativen bezieht sich auf den Wohnort, auf eine ‹Gemeinde›, die ‹selbst eine Korporation, eine kommunale Genossenschaft› darstellt. Sie kann eine ‹Stadtgemeinde und eine Stadt für sich› sein.[170] Sie ist eine essentielle und besondere Gemeinschaft konkreter Individuen, um deren Lebensweise und Selbstverwaltung, ob nun Landgemeinde, Stadt oder Metropole, zu organisieren. Hegel hat keinesfalls Zunftstrukturen, sondern moderne Vereinigungen nach den Kriterien des Berufes und des Lebensortes im Sinn,[171] die auf dem Recht zur Wahl des Wohnsitzes und der Wahl des Berufes fußen.[172] So konstituiert sich nach der Familie als erster Stufe der Sittlichkeit in substantieller Form eine zweite Stufe der Sittlichkeit, eine zweite sittliche Gemeinschaftung, eine ‹Innung›, die «*zweite* Familie» (GW 14/1, 197).

Beide Korporationen, die Berufsgenossenschaften und die Kommune sowie deren Verbindungen und Verknüpfungen, bilden lebensnotwendige, sittliche Zellen der höheren Vereinigung des

Staates. Die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft entwickeln durch ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Korporationen bestimmte miteinander geteilte Gesinnungen, zum Beispiel Berufsstolz und Heimatverbundenheit.[173] Zum einen verwalten und regieren sie sich weitgehend selbst, zum anderen wird in der modernen Welt aufgrund der großen territorialstaatlichen Strukturen der Hiatus zwischen dem einzelnen Bürger und dem Staat immer größer; so erscheinen vermittelnde sittliche Partizipationsformen erforderlich, besonders das Berufsständische und das Kommunale. In den Genossenschaften wie in den Gemeinden und Städten liegt die eigentliche Kraft des Staates. Der korporative Geist in Gestalt des beruflichen Innungsverständnisses und des kommunalen Bewusstseins befördert die Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine und trägt wesentlich zur Stärke des Staates bei. Aber wie die Instanzen der Aufsicht und sozialen Hilfe verlangen auch die Grenzen dieser Vereinigungen den Fortgang zu einer nächsten, von Vernunft bestimmten Gemeinschaft, zum Staat. Die Mittelrolle des Korporativen zeigt Hegel mit den Bezeichnungen «zweite Familie» und «kleiner Staat» an.[174]

Der Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat. Die Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat sowie die Begründung des Primats des Staates als wahrhafter Sphäre des Allgemeinen sind zentral für Hegels politische Philosophie. In der bürgerlichen Gesellschaft liegen die Fundamente der freien Besonderheit ihrer Mitglieder, der Dynamik und der innovativen Kraft. Allerdings würde sie als eine Not- und Verstandesgemeinschaft ohne vernünftige Regulierung und Gestaltung am eigenen Prinzip zugrunde gehen. Auf allen Stufen der bürgerlichen Gesellschaft macht sich das Allgemeine, allerdings noch unzulänglich, geltend: Die Industrie braucht allgemeine Instanzen, nationale und internationale Regulierungsinstitutionen; die Rechtspflege muss unabhängig sein, bezieht sich aber nur auf formelles Recht; die wohltätige, gemeinnützige Hilfe kann öffentlich-staatliche Unterstützung nicht ersetzen; die für eine moderne Gesellschaft unverzichtbaren beruflichen und kommunalen Korporationen ermöglichen nur

partielle Partizipation. Die drei aufsteigenden Formen der Verbindung von Besonderheit und Allgemeinheit könnten wie folgt beschrieben werden: Erstens steht der Marktakteur, Produzent und Konsument, mit seiner egoistischen Weltsicht der *invisible hand* im System der Bedürfnisse, dem fremden, nur bedingt steuerbaren Marktmechanismen gegenüber, findet sich in einem allseitigen Abhängigkeitszusammenhang. Zweitens erfährt das durch eine allgemeine rechtliche Gesinnung bestimmte Rechtssubjekt in der Rechtspflege die Verwirklichung der Gesetze des formellen Rechts und universelle Anerkennung als konkrete Person. Drittens engagieren sich die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft mit am Gemeinwohl orientierter, caritativer, solidarischer Einstellung für eine angemessene Gestaltung der Marktordnung und für soziale Hilfe. Die in einem Berufsstand und einem Lebensort miteinander verbundenen Akteure konstituieren den ‹kleinen Staat›, schaffen damit eine Voraussetzung zur Überwindung der entfremdeten Sittlichkeit.

Die bürgerliche Gesellschaft, die in ihre Extreme auseinandergelegte, zerrissene Sittlichkeit – als ‹Substanz, die ihre sittliche Bestimmung zunächst verloren hat› (GW 20, 498) –, fußt auf den beiden noch nicht zureichend verknüpften Prinzipien der partikularen Besonderheit und der Verstandesallgemeinheit. Die von Privateigentum, Konkurrenz und Markt geprägte bürgerliche Gesellschaft ist der bewegende, innovative Motor für eine moderne und freie Ordnung und zugleich eine Sphäre der Unvernunft,[175] die nach vernünftiger Gestaltung verlangt. Die Verstandesallgemeinheit muss in der Vernunftallgemeinheit aufgehoben werden, das System der Vereinzelung und des Marktfundamentalismus in ein System der politischen Selbstbestimmung, in ein Ganzes von Zusammenschlüssen münden. Die Legitimation des Staates, des Politischen überhaupt, kann letztlich nur aus einer Instanz erfolgen, aus dem begreifenden Denken.

4. Die dritte Stufe der Sittlichkeit: Staat und Freiheit – Die ‹Staatswissenschaft› als moderne Theorie der Freiheit und Gerechtigkeit

«Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke

und Tiefe, das Prinzip der Subjectivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.» (GW 14/1, 208) Der Fokus liegt auf der Begründung des Rechts aller besonderen Einzelnen im Rahmen eines vernünftig eingerichteten Gemeinwesens, im Begreifen des politischen Subjekts als Einzelnes, Besonderes und Allgemeines. Die höchste Bestimmung erfährt das Denken praktischer Freiheit auf der Ebene des Politischen, auf dem Standpunkt des ‹höchsten konkreten Allgemeinen› (GW 14/1, 252). Hegels Theorie politischer Freiheit und Gerechtigkeit eröffnet ein tieferes Verständnis der modernen Welt. Zweifellos kann von einer «Neubegründung der politischen Philosophie in der Moderne» gesprochen werden.[176] Das Gebilde «Staat» (*civitas*, *state*) erregt bis heute die philosophischen Gemüter, wird vergöttlicht und verteufelt. Die Deutungen und Definitionen sind breit gespannt – künstlicher Mensch, Leviathan, sorgender Vater, *res publica*, *la force publique*, Herrschaftsmaschine, Nachtwächter, öffentliche Person. Der Anspruch von Hegels *Staatswissenschaft*, die sittliche Welt, «den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen* und *darzustellen*» (GW 14/1, 15), war und ist in vieler Hinsicht ein Stein des Anstoßes. Hegel-Kritiker wiederholen aus Unkenntnis und Ignoranz bis heute, bei Hegel sei der Staat alles, der Einzelne nichts.[177]

Der Staat bildet in einem den krönenden Schlussstein und das Fundament der *Rechtsphilosophie*. Er repräsentiert den eines Michelangelo würdigen *chiave di volta*, auf den sich die Architektonik des Ganzen gründet, ohne ihn würde das ganze Gebäude zusammenstürzen. Es gleicht einem Dom der Vernunft, ähnlich dem Palazzo della Ragione in Padua, der in und um sich die differenten Lebensvollzüge der freien Wesen vereinigt: Recht, Markt, Kunst, Religion, Intellektualität. Hegel spricht vom Staat als einem gebildeten Bau, von der reichen Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, der sich auszeichnet durch die ‹Architectonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen und durch die Strenge des Maßes, in dem sich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält› (GW 14/1, 10). Der Wert

der Abhandlung, die Hegel mit ‹tiefer und eiserner Kraft› ausgeführt habe, liege «in der ganz wunderbaren Architektonik, mit der jede Seite und jeder Raum behandelt, in dem Fleiße, der jedem Winkel des Gebäudes zugewandt ist, in dem einen ebenmäßigen und doch wieder verschiedenen Style, der von der Spitze bis zur Grundlage sich bemerken läßt».[178] Hegel hatte sich eine schwere Bürde aufgeladen; er wollte das Politische, das Staatliche neu legitimieren, den Staat als höchste Form des freien Wollens aus dem begreifenden Denken begründen. Seine politische Philosophie zielt auf ein Verständnis des Staates als Idee, und zwar der Idee auf der höchsten Stufe der sittlichen Wirklichkeit, der höchsten Stufe des objektiven Geistes. Dieses Grundtheorem ist möglichst präzise auszubuchstabieren und das System der Hauptbestimmungen dieser Idee zu entfalten.

Der Staat als die Wirklichkeit der sittlichen Idee –‹Bürgersein› oder ‹Bürgerschaft›

Der Staat repräsentiert die höchste Bestimmung des freien Willens, des Begriffs des Rechts und dessen Verwirklichung. *Civitas*, *politeia* (Bürgerheit, Bürgersein) bedeutet, dass der Staat als die Wirklichkeit gilt, die ‹den festen Stand (*status*) eines *freien* Bürgers ausmacht›. Die Menschen «sind selbst die Lebendigkeit, Tätigkeit, Wirklichkeit des Staates».[179] Wenn der französische König auf die Frage nach dem Staat geantwortet hat: «Der Staat bin ich», kann das jeder Bürger eines modernen Staates sagen; alle freien Willenssubjekte in ihrem Status als Bürger können sagen: «Ich bin der Staat.» Zur vernünftigen Gestaltung ihrer besonderen und allgemeinen Angelegenheiten schließen sich die Bürger zusammen; jeder *Citoyen* repräsentiert den Staat, eben durch das Bürgersein, eine nicht zu relativierende Bedingung freien Handelns.[180]

Folgende Leitlinien bestimmen das Staatsverständnis Hegels: Erstens muss das Prinzip des Zusammenspiels der Pflichten des Staates und der Rechte der Bürger wie der Rechte des Staates und der Pflichten der Bürger gelten. Im Kontext dieses Gedankens der Einheit von Pflicht und Recht verdienen die Rechte der Bürger spezielle Aufmerksamkeit, um die Unhaltbarkeit der gegen Hegels Konzeption erhobenen Vorwürfe des Etatismus, Paternalismus oder der Staatsvergottung zu

zeigen. Das besondere Recht des Bürgers macht eine Grundbestimmtheit des modernen Staates aus, im Unterschied zu allen Despotien. Zweitens bedeutet Staat keine Limitierung, Begrenzung oder Einengung des freien Wollens, im Gegenteil. Er muss das Vernünftige menschlichen Wollens und Handelns ausdrücken, das allgemeine Leben der Bürger, ihre freie Vereinigung, ihren im begreifenden Denken fundierten vernünftigen Zusammenschluss. Er ist, sofern er die Kriterien des Vernünftigen erfüllt, keine Beschränkung der Freiheit, begrenzt wird ausschließlich die Willkür.[181] Drittens ist der Staat keine transzendente Macht, keine von den Menschen getrennte oder abgehobene Instanz, sondern eine in sich vernünftige Gemeinschaft von Willenssubjekten, ein auf Wissen gegründeter Zusammenschluss. Die Menschen als vernünftige Akteure sind selbst die Lebendigkeit, Tätigkeit, Wirklichkeit des Staates; der Staat ist ihr allgemeines Leben, ihre öffentliche Sache, *res publica*. Das Sittliche hat die wahre Form der Allgemeinheit als ein System der Gesetzgebung. In diesem wahrhaften Gemeinwesen kann der Freiheitsbegriff, der Gedanke der Freiheit, seine Gestalt, seine Realisierung erfahren. Die Idee des Staates umfasst zunächst die Einheit von Personalität und Moralität in der Politizität, im Bürgersein. Viertens sind im Staat die politische Institution und das entsprechende Bewusstsein verknüpft. Das objektiv-konkrete Sittliche stellt sich in den an und für sich seienden Staatsgesetzen und Staatseinrichtungen dar, als System institutioneller Macht. In der Objektivität und Wirklichkeit der Gesetze und Institutionen äußert sich die Form der Allgemeinheit, die Form des Gedankens. Zu diesem institutionellen Verfasstsein muss das entsprechende Bewusstsein treten, zum ‹Leib› die ‹Seele›, das politische Selbstbewusstsein; die Staatsgesinnung kann als Bürgerbewusstsein beschrieben werden. Das um die sittlichen Inhalte wissende Selbstbewusstsein hat sein Wesen in der Selbstbestimmtheit, der Staat sein Fundament im freien Willen. Im Unterschied zur bürgerlichen Gesellschaft, die eine bloße Verstandesgemeinschaft verkörpert, sieht Hegel im Staat eine Vernunftgemeinschaft. Fünftens repräsentiert der Staat als allgemeine Familie die Vereinigung der Prinzipien der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft.

Paragraph 256 spricht von der Idee des Staates, welche in sich die beiden Momente Familie und bürgerliche Gesellschaft verbindet. Dabei gewinnt die Sittlichkeit erst durch die Regulierung der bürgerlichen Gesellschaft ihre angemessene moderne Gestaltung. Sechstens lehnt Hegel eine atomistische Ansicht des Politischen ab. In allen Vertragstheorien wird Gemeinschaftliches auf den partikularen Willen gegründet. Das Verbindende des Staates sinkt zu einer Sache der Bedürfnisse und Neigungen, der beliebigen Einwilligung und der Willkür herab. Im Vertrag als einem äußerlichen Verhältnis, das sich nur auf die Allgemeinheit des Verstandes gründet, hat der Staat keine konsistente Legitimation; der Unterschied zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat wird unterlaufen, die Strukturen der Ökonomie mutieren zur eigentlichen Macht, die Politik verliert ihr Primat. Dagegen lehrt Hegel den Selbstzweckcharakter des Staates. Die partikularen, privaten Interessen werden gerade nicht zum absoluten Zweck gemacht, was ihnen mehr Spielraum verschafft.[182] Der Anfangsgedanke, der freie Wille, der den freien Willen will, erfährt im Schlussakkord seinen Beweis: Der Staat ist Ausdruck und Garant des freien Wollens und Handelns. Als allgemeiner Zweck gilt, dass «sich *alle* menschlichen Vermögen und *alle* individuellen Kräfte nach *allen* Seiten und Richtungen hin entwickeln und zur Äußerung bringen sollen».[183] Das Recht des Staatsbürgers als sich selbst bestimmender Akteur kommt in seinem Status als selbstbestimmter Angehöriger des Staatszusammenschlusses zum höchsten Recht.

Der Staat als Ganzes von drei Schlüssen

Mittels der Aufhellung des logischen Hintergrunds kann Hegels raffinierte, schelmische Verstellungs- und Täuschungsstrategie verständlich werden, allerdings erkauft mit einem im Text der *Rechtsphilosophie* signifikant auftretenden Verstoß gegen die eigene Logik. Nicht bloß der Staat im Sinne des inneren Staatsrechts und der politische Staat (die Verfassung) repräsentieren ein Ganzes von drei Schlüssen; das betrifft auch und zuerst die in Paragraph 259 vorgestellte Grundstruktur. Somit sind drei Systeme von jeweils drei Schlüssen aufzuklären, erstens für die Idee des Staates schlechthin, zweitens für die

Verfassung im Allgemeinen (das innere Staatsrecht), drittens für die politische Verfassung (politische Institutionen). Außerdem wären die auftauchenden Inkompatibilitäten zwischen *Rechtsphilosophie* und der Schlusslehre der *Logik* herauszustellen Nur auf diesem sicher schwierigen Weg kann es gelingen, die über Hegels Staatsauffassung häufig verbreiteten Lügenmärchen zu überwinden.[184]

Das erste System von Schlüssen – Die logische Basis der Idee des Staates (§ 259).

Qualitativer Schluss: **A**
Verhältnis der Staaten **B** Weltgeschichtliches Staatsrecht
Staat als Einzelnes **E** Innerstaatliches Staatsrecht

Weltrecht
Reflexionsschluss: **B**
Notwendigkeitsschluss: **A**

Erstens ist der einzelne Staat durch seine Besonderheit (als besonderer nationaler Staat)[185] mit dem Allgemeinen (Weltgeschichte) zusammengeschlossen. Die einzelnen Staaten sind durch ihre äußerliche Besonderheit und ihre besonderen Interessen und Bedürfnisse an das Allgemeine geknüpft. Zweitens wirkt der einzelne Staat (E) als das Vermittelnde, das dem Verhältnis der Staaten (B) wie dem Weltzusammenhang (A) Wirklichkeit gibt. Die einzelnen Staaten konstituieren durch ihre Beziehungen untereinander die Internationalität als ihre äußeren Verhältnisse, das äußere Staatsrecht bzw. das internationale Recht. Drittens bildet das Allgemeine die substantielle Mitte, in der die einzelnen Staaten und ihr besonderes Wohl Vermittlung und Bestand haben. Die Weltgeschichte repräsentiert «das absolute Centrum» (GW 12, 145), worin das Extrem der einzelnen Staaten (Verfassung – E) mit ihren äußeren Verhältnissen zusammengeschlossen wird (internationales Recht – B).

Das zweite System von Schlüssen. Die Trias von Schlüssen liegt auch der Erörterung des inneren Staatsrechts, der Verfassung zugrunde. Dieses zweite System von drei Schlüssen umreißt

Hegel später in der *Enzyklopädie*:

> [Im Praktischen ist] der Staat ein System von drei Schlüssen. 1) Der *Einzelne* (die Person) schließt sich durch seine *Besonderheit* (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft gibt) mit dem *Allgemeinen* (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen. 2) Ist der Wille, Thätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte u.s.f. […] Erfüllung und Verwirklichung gibt; 3) aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem andern Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, producirt sich und diese Production ist Selbsterhaltung. (GW 20, 206 f.)

Daran anschließend lässt sich die Trias als Grundcodierung des inneren Staatsrechts freilegen. In der *Rechtsphilosophie* wird dieser Gedankengang nicht explizit entfaltet, liegt aber der Idee der Verfassung, dem inneren Staatsrecht, zugrunde. Dies zeigt sich in den Paragraphen 260 bis 264, deren verborgene Inschrift die Schlusstriade bildet. Im resultierenden Schluss der Notwendigkeit (B – A – E) steht zwingend die Allgemeinheit in der Mitte. Durch seinen Status als Bürger erreicht das handelnde Subjekt die höchste Form der Anerkennung innerhalb eines Gemeinwesens; seinen Rechten als Citoyen inhärieren seine Rechte als Person, als moralisches Subjekt etc. Der Schluss «der Bürger als allgemeiner, einzelner und besonderer» exponiert die Begriffsmomente in ihrer spekulativen Einheit; jedes diese Momente enthält die anderen in sich. Jedes Moment als Begriffsbestimmung (E, B, A) repräsentiert selbst das Ganze und den vermittelnden Grund, den Einzelnen, das besondere Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft und den politischen Staat als Gemeinschaft von Bürgern.

Der moderne Staat als Staat der Gerechtigkeit. Hegels Philosophie des Politischen bleibt bis heute der fundierteste Beitrag zu einer philosophischen Theorie eines modernen Staates in Form des sozialen Staates. Das Anliegen der Gerechtigkeit verbindet die

Prinzipien des (abstrakten) Rechts und des Wohls, das Prinzip des Rechtsstaats mit dem des Sozialstaats. Die Subjekte verstehen sich als Bürger, insofern sie «den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besondern Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält» (GW 14/1, 242). Die in der bürgerlichen Gesellschaft sich entfaltenden besonderen Anliegen und Interessen werden entweder frei für sich bestehen gelassen oder zu vernünftigen Formen fortbestimmt. Der staatliche Zusammenschluss gilt zudem als Zweck der anderen Sphären, als Garant der Freiheit der Handelnden. Die Individuen haben Rechte und damit zugleich Pflichten; darin schließen sich der allgemeine Endzweck und ihre besonderen Interessen zusammen. Auf der Vereinigung von Recht und Pflicht beruht die innere Stärke eines Staates, insofern seine Gesetze Inhaltsbestimmungen konkreter Freiheit darstellen. Das Individuum muss in der Pflichtausübung das eigene Interesse, seine Befriedigung finden, und als Bürger müssen ihm alle bislang konzipierten Rechte erwachsen, damit «die allgemeine Sache *seine eigene besondere* Sache wird» (GW 14/1, 209). Der Staat als Repräsentant der Allgemeinheit tritt aber nicht nur als die notwendige, regulierende, vernünftig gestaltende Macht gegenüber der Besonderheit auf, sondern als substantiell Allgemeines; als ‹Gestalt der Freiheit› ist er sich selbst Gegenstand und Zweck. Das Allgemeine des Politischen präsentiert sich in zwei Dimensionen, in der regulativen Gestaltung der Sphären des Besonderen, speziell der bürgerlichen Gesellschaft, der ‹Verfassung im Besonderen›, und in der Selbstbestimmung des Allgemeinen, der Bestimmung der öffentlichen Freiheit in Gestalt der Gesetze.

In einer vernünftigen Staatsverfassung sieht Hegel die realisierte Gerechtigkeit. Gerechtigkeit bezieht sich nicht auf eine Facette oder eine Dimension des Zusammenlebens, sondern der Staat muss sie für die Gesamtheit seiner Bürger garantieren. Die substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit sind an den gesamten Katalog der in der *Rechtsphilosophie* konzipierten Freiheitsrechte gebunden. Dazu zählen neben den Rechten auf politische Partizipation die Neutralität der Rechtsprechung, die Verteilungsgerechtigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft (Steuer-

und Abgabengerechtigkeit, Gerechtigkeit und Gleichheit der Leistungen). Gerechtigkeit kann nur als das Allgemeine, als das Durchdringende des freien Wollens angemessen gedacht werden, neben der Bildung ist die Gerechtigkeit das entscheidende intrinsische Moment der Freiheit, des Gesamtgefüges freien Handelns und drückt sich in höchster Weise im sittlichen Handeln aus. Hegel benennt die für Sittlichkeit zwingende Verknüpfung zwischen den beiden, der Freiheit immanenten Bestimmungen Bildung und Gerechtigkeit: Das Individuum wird zum Bürger eines Staates von guten Gesetzen gebildet; es soll zu einem selbstbestimmten und gerecht handelnden Akteur werden. Eine genaue Bestimmung von Gerechtigkeit verlangt die Klärung der Beziehung von Freiheit und Gleichheit sowie der von Gleichheit und Ungleichheit. Die abstrakte Subjektivität der Person macht die Basis für die Gleichheit der Menschen aus. Aufgrund ihrer natürlichen Verfasstheit sind die Menschen jedoch ungleich. Außerhalb der Sphäre der Gleichheit, der Personalität und der Gesetzlichkeit, sind die Bürger «nur in dem gleich, worin sie sonst *außerhalb desselben* gleich sind» (GW 20, 510). Sofern sie in Alter, Geschlecht, Vermögen, physischer Stärke, Talent, Geschicklichkeit, ethnischer und kultureller Herkunft differieren, tritt die Ungleichheit hervor, vor allem hinsichtlich des Wissens und der Fähigkeiten, der Teilhabe am allgemeinen Vermögen, der Karrierechancen, der Steuerpflicht, der sozialen Leistungen, der Zulassung zum Staatsdienst, der Religion, der Kultur. «Die Gesetze selbst, außer insofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus, und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten» (GW 20, 510). Der Gedanke der Gerechtigkeit umfasst die Gleichheit der Individuen in ihrer je besonderen subjektiven Freiheit, der Freiheit als einer «nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere und für allgemeine geistige Interessen nach eigener Lust ergehenden Thätigkeit, die Unabhängigkeit der individuellen Particularität, wie die innere Freiheit» (GW 20, 512). Jenseits einer Heiligung von Gleichheit oder Ungleichheit können Freiheit und Gleichheit zur Formulierung eines theoretisch konsistenten modernen Gedankens der Gerechtigkeit

zusammengedacht werden. Für das Spannungsverhältnis zwischen dem ‹Freilassen› des Besonderen und der Einwurzelung der Besonderheit ins Allgemeine bietet Hegel eine Palette von Lösungen an, Formen der Partizipation, der Permissivität und Subsidiarität, verbunden mit politischer Diversität und Pluralität. [186] Die eigentliche Kraft moderner Verfasstheit liegt nicht in einem idyllischen Ziel, sondern darin, den ‹Gegensatz der Vernunft zu seiner ganzen Stärke auseinandergehen zu lassen, ihn zu bewältigen und somit in ihm sich zu erhalten und ihn in sich zusammenzuhalten› (GW 14/1, 161). Freie Verfassungen schließen das Gewährenlassen von Besonderheiten ein, sofern sie die konstitutionellen Grundsätze nicht verletzen. ‹Man meint, die Bürger eines Staates müssten *eine* Religion, *eine* Kultur, *eine* Ethnie haben.› Dies widerstreitet Hegels Begriff des modernen Staates, einem Konzept, das die Spannungen und Konflikte zwischen Allgemeinheit und Besonderheiten vermittelt und ausgleicht.

Das Bürgerbewusstsein – Bildung als Grundsäule moderner Verfassung.

In der Kombination der Paragraphen 147 und 268 können Stufen der politischen Bildung unterschieden werden: erstens das Selbstgefühl im Staat als Bewusstsein unmittelbarer Identität, zweitens Zutrauen und Gewohnheit, drittens die entwickelte Reflexion, die nähere Einsicht in die Institution Staat und viertens die wissenschaftliche Erkenntnis, das Begreifen des Staates. Bausteine für das Selbstbewusstsein des Bürgers, die sich in den Zugehörigkeiten zu den verschiedenen Gemeinschaften formen, finden sich im familiären Bewusstsein, im ‹positiven› Rechtsverständnis, im Standesbewusstsein, in der wohltätigen Gesinnung, im Bewusstsein der Solidarität und der Sorge um das allgemeine Wohl, in der Wertschätzung anderer, im genossenschaftlichen Bewusstsein, in Lokalpatriotismus und Regionalverbundenheit, in der Loyalität zu vernünftigen politischen Institutionen, in der weltbürgerlichen Absicht. Das Insistieren auf die vernünftige Gestaltung dieses politischen Bewusstseins richtet sich gegen die Verknöcherung oder Radikalisierung in der Gesinnung, gegen Paragraphenreiterei, Moralismus, Clan- oder Zunftmentalität, Standesdünkel,

Provinzialismus, Nationalismus oder Kulturimperialismus. Insofern stellt das Citoyenbewusstsein eine Gesinnung des Staates selbst dar, nicht nur der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist ein Bewusstsein über das Wohl des Ganzen, speziell der politischen Institutionen – Patriotismus unter entschiedener Zurückweisung seiner Perversion, des Nationalismus.

Der Staat muss sich als eine durch Bildung hindurchgegangene Formation etablieren. Staatliches Handeln muss in Kenntnis der Umstände und Kontexte von bewussten Zwecken, bekannten Grundsätzen, durchdachten Gesetzen geleitet sein; nur so genügt der Staat dem Anspruch der Freiheit. Bildung muss daher uneingeschränkt als öffentliches Gut gelten. Darin kommt das Epistokratische der Hegelschen Staatsphilosophie zum Tragen. Das Wählen, politische Entscheidung und Partizipation, insbesondere das allgemeine Wahlrecht, soll auf Wissen, auf politischer Bildung der Wähler basieren. In dieser politischen Verfasstheit verbinden sich die objektive Substanz der politischen Gesetze und Institutionen und die subjektive Substanz des politischen Bewusstseins. Für einen vernünftigen, freien Staat ist das Bürgerbewusstsein im dargelegten Sinne eine *conditio sine qua non*; als Freiheitsbewusstsein ist es die ‹Seele› des Staates. Bildung im weitesten Sinne – rechtliche und moralische, theoretische und praktische, ästhetische, religiöse und wissenschaftliche – hält Hegel für das Fundament der politischen Tugend, den gebildeten Bürger für den Garanten eines vernünftig eingerichteten Staates. Dieses Plädoyer für Bildung wendet sich auch gegen die Beschränkung der politischen Partizipation auf das formale Wahlrecht. Ein Verharren in Formalität und Prozeduralität beschwört die Gefahr der Herrschaft der ungebildeten Menge, des Populismus, herauf.[187] Hegels reservierte Haltung gegenüber dem Formalismus der Demokratie gründet sich in dieser Befürchtung. Beide einseitige Ansätze, die *Prozeduralität des klassischen Liberalismus* des *one (wo)man, one vote* und das ‹griechische Paradigma›, das die Bildung des politischen Akteurs einfordert und darauf basiert, müssen bei der Gestaltung einer modernen Gemeinschaft ‹fusionieren›: der gebildete Citoyen, der mit gleicher Teilhabe politische Freiheit

konstitutiert. Als der *einzige* Garant einer Ordnung der Freiheit gilt der gebildete Bürger.

Das dritte System von Schlüssen – Die Trennung und Verschränkung der Gewalten. Die Verfassung bildet den Orientierungspunkt bürgerlichen Handelns, ihre Theorie verlangt die Freilegung der logischen Grundfesten, besonders der Struktur der politischen Gewalten als System von drei Schlüssen. Die unterschiedenen Momente des Staatsbegriffs stellen sich als die verschiedenen Gewalten dar, die Gliederung und Teilung des allgemeinen Geschäfts und der Gewalt in ihre Momente. Der Staat kann als die dynamische Struktur des ‹Sich-in-sich-Unterscheidens›, des ‹Sich-Auseinanderlegens› in Gewalten und des Wiederherstellens seiner Einheit im Sinne des Zurückkommens aus der Unterscheidung begriffen werden. Durch die Prozessualität erweist sich der Staat als ein individuelles Ganzes, das in der Differenzierung seiner Wirkungssphären existiert, als ein lebendiges Selbsthervorbringen und Selbstbestimmen der politischen Gemeinschaft der Bürger. Die Teilung muss als innere Notwendigkeit der Freiheit begriffen werden. Darin zeigt sich die Negativität als notwendiges Moment der Freiheit; Teilung und Zusammenführung garantieren die Freiheit des Bürgers. Nachdem Hegel lange Zeit selbst das traditionellen Modell Legislative – Exekutive – Judikative vertreten hatte, stellt er in der *Rechtsphilosophie* eine neue dreiteilige Konzeption der Gewalten, eine Theorie der Gewaltenverschränkung vor, mit einer Novität für die politische Philosophie.

A
: allgemeiner vernünftiger Wille – Verfassung und gesetzgebende Gewalt (Legislative)

B
: die Besonderung des allgemeinen Willens – die Regierungsgewalt (Exekutive)

E
: der einzelne Wille und sein letztes, endgültiges Entscheiden (Letztentscheidung)

Unter den Begriffsmomenten der politischen Verfassung liegt hier

besondere Aufmerksamkeit auf dem Vollzug der Gewalt. Den Endpunkt setzen der finale Beschluss und der Beginn des eigentlichen Vollziehens des gemeinsamen Willens. Der Grund für die ab Paragraph 275 vorzufindenden Umkehrung der Folge E – B – A liegt zum einen daran, dass bereits in Paragraph 273 der fürstlichen, letztbestimmenden Gewalt die Funktion der ‹Spitze› und des ‹Anfangs des Ganzen› zugesprochen wird, zum anderen vor allem daran, dass Hegel ab Paragraph 275 nicht mehr die Funktionsweise der Gesetzgebung, ihre Anwendung, im Blick hat, sondern eine mögliche grundsätzliche Ordnung der Gewalten, mit der maßgeblichen Rolle des Monarchen – das ‹absolute Selbstbestimmen›, welches die drei Momente in sich enthalte: die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze (A), die Beratung als Beziehung des Besonderen auf das Allgemeine (B) und die letzte Entscheidung (E) (§ 275). Aber der vollständige Begriff des Staates und der Übergang zur Idee werden nicht zureichend entfaltet, was sich im Rekurs auf die *Wissenschaft der Logik* belegen lässt. Die erstaunliche Offerte besteht aus nur zwei Formen, A – B – E und E – B – A, in denen die Besonderheit in der Mitte steht – ein Kernmoment des versuchten Täuschungsmanövers Hegels. Seine eigentliche, im Text nicht exponierte Position lässt sich mit folgender Stelle belegen: «Wie der *Begriff,* und dann in concreter Weise die Idee sich an ihnen selbst bestimmen und damit ihre Momente abstract der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit setzen, ist aus der Logik, – freylich nicht der sonst gäng und gäben – zu erkennen.» (GW 14/1, 225) Die Parenthese verweist auf Hegels Lehre vom Syllogismus, die mit der Darstellung im Staatskapitel der *Rechtsphilosophie* nicht kompatibel ist. Hegel kann trotz des Anknüpfens an die traditionelle Konzeption ‹als radikaler Kritiker der klassischen Gewaltenteilungslehre› gelesen werden, vor allem wegen der Einwände gegen die Unterteilung in gesetzgebende (legislative), richterliche (judikative) und regierende (exekutive) Gewalt.[188] Mit seiner Transformation der überkommenen Trias und der Darstellung verschiedener Formen vertikaler und horizontaler Gewaltenteilung steht er «modernen Auffassungen, etwa im Verfassungsrecht der Bundesrepublik, näher als Locke, Montesquieu oder Kant».[189] Hegels Argumentation läuft

insgesamt auf eine Kritik des traditionellen Konzepts der *checks and balances* hinaus, das zwar wesentliche Elemente beinhaltet, aber einem modernen Staat nicht genügt, da es die vernünftige politische Verfassung mehr als Mechanismus, nicht als Organismus und Idee versteht. Hegel hat die Einheit in der Teilung, die ‹Trinität› der Gewalten, eine Gewaltenverschränkung im Sinn. Die Glieder oder Hauptorgane des Ganzen sind zwar in sich selbständig, zugleich enthält jedes die anderen Momente in sich und repräsentiert so das Systemganze, was Kontrolle und Ausgleich einschließt. Hegel war bestrebt, ‹die drei syllogistischen Vermittlungsformen auch der inneren Gliederung der politischen Verfassung zugrundezulegen› und versteht seine Gewaltenteilungslehre als eine Trias von Schlüssen.[190]

Überraschenderweise wird nun gerade dieser Zentralgedanke nicht gemäß der *Logik* expliziert. Erstaunlicherweise liefert der brillante Logiker keine hinreichende Verzahnung der drei Schlüsse und formuliert das Moment der Einheit der drei Schlüsse nicht konsistent. Der eigentliche Punkt besteht darin, dass sich Hegel (GW 14/1, 230 ff.) auf die Logik des noch nicht entfalteten, nicht erfüllten Begriffs stützt, anstatt auf das Ganze von drei Schlüssen. Obwohl die Begriffsbestimmungen als ‹Momente der Idee› zu verstehen sind, wird das Theorem der Schlüsse nicht ausbuchstabiert. Eine Begründung für den Monarchen als Letztentscheider, für das Oberhaupt des Staates als eine der drei Staatsgewalten wird gegeben. Die dargelegte Struktur nimmt jedoch nicht die Ordnung für die Bestimmung der Träger der Gewalt und der Gesetze auf, sondern die mögliche Ordnung für das Vollziehen dieser Gewalten. Nun hatte das Votum für die damalige Struktur der Monarchie um 1800 noch eine gewisse Basis, erscheint aber inzwischen als ein Relikt aus vergangener Zeit und der modernen Sittlichkeit nicht angemessen. Dem englischen Parlamentarismus wie der französischen Revolutionsverfassung bringt Hegel zwar partiell Misstrauen entgegen,[191] in einem Nürnberger Text liest sich die Sache jedoch etwas anders als in der *Rechtsphilosophie*: Die Verfassung setze «vornemlich d[ie] Rechte der Individuen im Verhältniß zu dem Staat und den Antheil der Mitwirkung derselben den sie nicht bloß nach der Wahl der Regierung,

sondern auch in so fern sie Bürger überhaupt sind, haben sollen» (GW 10/1, 361). Die politische Partizipation in Gestalt der Wahl der Regierung durch die Bürger macht hier den Kern aus. Auch in Hegels staatstheoretischen Konzeptionen von 1817/18 ist das parlamentarische Element maßgebend, dadurch dass der Ständeversammlung (der gesetzgebenden Gewalt) ein größeres Gewicht gegenüber den anderen Gewalten eingeräumt wird. In der *Wannenmann-Nachschrift* findet sich die Fassung der allgemeinen und legislativen Gewalt als ‹*allgemeiner vernünftiger Wille*›.[192] Nun gilt aber in der *Rechtsphilosophie* die konstitutionelle Monarchie als die der modernen Welt angemessene politische Formation. Hegel, scheinbar vom Teufel geritten, genügt nicht den selbst gestellten logischen Anforderungen. Allerdings insistiert er in diesem Kontext in eindringlicher Weise auf der logischen Fundierung, er weiß also genau um das logische Problem. Wenn er in seiner Darstellung seiner Logik nicht zureichend Genüge tut und gegen die eigenen Maßstäbe verstößt, geschieht dies aus realpolitischen Rücksichtnahmen und Tarnung seiner eigentlichen Position.[193] Es handelt sich um keinen Fehler und kein Versehen Hegels, sondern um eine bewusste Irreführung der Zensoren und der Protagonisten der Restauration, mit der ihm nicht freundlich gesinnten Hofpartei an der Spitze. «Hegels Rekonstruktion des Staates als Schlußfolge entwickelt wirklich die Logik des sittlichen Staates in einer Form, die dessen eigentliche Systemform ausspricht; es gab aber Gründe dafür, daß diese Form im Werk der Rechtsphilosophie nicht in gleicher Deutlichkeit heraustritt.»[194] Die Gefahr belegen massive, sich auf Hegels Verständnis des Monarchen beziehende Denunziationsversuche beim preußischen König.[195] Das Fehlen der Syn-Logistik, der Nichtbeachtung der Schlusslehre erscheint als der einzige logische Fauxpas der *Rechtsphilosophie*. Hegel überlistet mit Raffinesse und Chuzpe die preußische Zensur[196] und vertraut auf die Interpreten, die eine Rekonstruktion und Richtigstellung gemäß der *Logik* vornehmen werden, zumal die entscheidenden Grundbausteine für das Verständnis der drei Sphären der politischen Struktur fertig konzipiert sind und nur noch die vollständige logische

Systematik zu entfalten ist.[197]

Aus der Perspektive der Hegelschen Schlusslogik liefert die legislative Gewalt den Grundstein der gesamtstaatlichen Struktur. Diese Gewalt hat die spezielle Funktion der Erkenntnis und Festsetzung der jeweiligen Staatsziele, sie ist ein Teil der Verfassung, welche ihr aber vorausgesetzt ist. Als eine besondere Gewalt tritt sie zugleich als allgemeine Gewalt, als Fundament der Gewaltenteilung auf. In der Bestimmung ihrer parlamentarischen Repräsentanten erweist sich die Bürgerschaft als Begründer der Staatsgewalt. Der allgemeine Wille manifestiert sich als Verfassung und als gesetzgebende Versammlung. Letztere repräsentiert den Willen, der die Einzelheit mit der Besonderheit, den Verfassungsorganen, vermittelt. Ihr obliegt die Fortbildung der Verfassung, die sich in der Formulierung der Gesetze und den sich ständig verändernden Regierungsangelegenheiten weiterentwickelt. Hegel muss die Beziehung zwischen *volonté de tous* und *volonté générale*, dem Willen aller und dem allgemeinen Willen, die Frage nach dem Grund für die Legitimität des Staates klären. Die Schlüsse der Notwendigkeit – der kategorische, der hypothetische und der entscheidende letzte Schluss, der disjunktive, der zugleich die Aufhebung des Schlusses darstellt – liefern die logische Rückbindung. In der Mitte des notwendigen Schlusses steht die Allgemeinheit, der politische Wille als allgemeiner, vernünftiger Wille, die Wirklichkeit in der Weise der allgemeinen politischen Repräsentation des Bürgerwillens.[198] In den drei Gewalten wird ein und dasselbe Allgemeine gesetzt, die Identität dieser Gewalten, das Allgemeine in Gestalt des vernünftigen politischen Willens. Mit der Positionierung der Allgemeinheit in der Mitte der letzten Figur erfüllt sich die logische Form des Schlusses. Eine der Gewalten avanciert notwendig zum Grund des Ganzen, zum Fundament der politischen Organisation des Staates und verschränkt die Gewalten. Die Hegelsche Schlusslehre führt zu einem mit der *Rechtsphilosophie* in Spannung stehenden Ergebnis: zur theoretischen Legitimation einer republikanischen, demokratischen Verfassung. Insofern der Instanz der gesetzgebenden Versammlung fundamentale Bedeutung zukommt, begründet sie eine repräsentative demokratische

Struktur. Der allgemeine vernünftige Wille manifestiert sich als die Verfassung und die gesetzgebende Gewalt; sie können als lebendige, spannungsvolle Einheit gedacht werden.[199] Dies erlaubt es dem Citoyen und der Bürgerschaft in der vernünftig formierten gesetzgebenden Versammlung bei sich selbst, frei zu sein. Darin verbinden sich Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Die Allgemeinheit ist in der gesetzgebenden Gewalt als allgemeiner Bürgerwille – das demokratische Prinzip –, die Einzelheit als Oberhaupt – das monarchische Prinzip des Letztentscheiders – und schließlich die Besonderheit in Gestalt der Regierung – das aristokratische Prinzip – präsent. Alle drei Momente bilden die Einheit der drei Dimensionen, die Herrschaftsarten – Autokratie, Aristokratie und Demokratie –, und erscheinen als aufgehobene. Die ‹beste Verfassung› muss dem Begriff des Staates entsprechen und die Einheit der drei Komponenten darstellen – «den Staatsbegriff auf den des freien Geistes zu begründen, und erklärtermaßen auch so, daß die Freiheit dieses Geistes im entfalteten Staatsbegriff erhalten und wirksam ist. Die Darstellung des Staates in der Form der drei Schlüsse verliert nichts von diesem Ziel aus dem Blick und dem Begriff.»[200]

An diese grundsätzlichen Betrachtungen über den Verfassungsstaat schließen sich Darstellungen zu seinen Funktionen und Komponenten an: Formen der Repräsentation, öffentliche Meinung, Medien, Grundrechte, Recht auf Widerstand,[201] Verhältnis des Staates zu Kunst, Religion und Wissenschaft.[202] In diesem Zusammenhang sollen zwei ausgewählte Punkte knapp umrissen werden, Hegels Kritik einerseits am Polizeistaat und andererseits an jeglichem religiösem und politischem Fundamentalismus.

Gegen den Polizeistaat

Hegel wendet sich dezidiert gegen einen Staat der totalen Kontrolle und Regulierung, gegen die Gängelung von Genossenschaften, Vereinen und Gemeinden, gegen Behinderung der Selbstverwaltung und der Subsidiarität, gegen dirigistische Eingriffe ins Marktprinzip und gegen Protektionismus. Er lehnt ein Staatsmodell der Regelungswut, des Kontrollwahns und

totalen Überwachung ab, einen Polizeistaat Fichtescher Prägung[203], der zu wissen beansprucht, wo jeder Bürger zu jeder Zeit sich aufhält, um Ordnung und Sicherheit zu gewährleisten: «Wenn jemand ein Messer kauft, muß die Polizei wissen wozu, muß daneben hergehen, damit sie verhüthe, daß er nicht einen todtsticht. […] Die Polizei muß wieder beaufsichtigt werden pp alle solche Dinge führen […] auf einen unendlichen Progreß.»[204] Der Überwacher muss vom zweiten Überwacher überwacht werden etc. Ein solcher Staat verwandelt sich in einen Argus, einen Panoptes, einen Allesseher. Fichtes ‹Galeere eines Polizeistaats› und Jeremy Benthams Panopticon zeichnen ein solches Muster, das Hegel weit vor George Orwells Kritik am dystopischen Überwachungsstaat in aller Deutlichkeit bekämpft. Die moderne Gesellschaft könne nicht als perfektes Gefängnis Benthamscher Art, nicht als repressiver Präventionsstaat – Michel Foucault wird von Disziplinargesellschaft sprechen – organisiert werden, auch nicht unter ständiger Berufung auf das Prinzip der Gefahrenabwehr. Dem Panopticon entspricht heute die permanente Videoüberwachung, Telefon- und Internetkontrolle, ausuferndes Datensammeln. Fundamentale Rechte wie Datenschutz und das Grundrecht auf informationelle Selbstbestimmung werden verletzt und zerstören das Vertrauen der Bürger in die staatliche Ordnung – am Ende steht ein vollkommenes Gefängnis, der ‹gläserne Staat› und der ‹gläserne Bürger›.[205] Hegels Argumentation gegen den Polizei- und Überwachungsstaat bleibt ungebrochen aktuell.

Staat – Religion – Wissenschaft

Nur «über den *besondern* Kirchen, hat der Staat die *Allgemeinheit* des Gedankens, das Prinzip seiner Form, gewonnen».[206] Der moderne, freie Staat akzeptiert in sich verschiedene Religionen, die in keiner Hierarchie stehen dürfen. Staaten, in denen Staat und Kirche nicht getrennt sind – Theokratien, Gottesstaaten –, in denen Glaubensrichtungen diskriminiert oder unterdrückt, Gläubige verfolgt, Religionsausübung be- oder verhindert, oder Glaubensrichtungen gegeneinander ausgespielt, Alleinvertretungs- und Suprematieansprüche einer Kirche politisch befördert werden oder eine Kirche massiven Einfluss auf

die Politik nimmt, sind bestenfalls vormodern. Zwei Gedanken bestimmen Hegels Position, erstens die These der gemeinsamen Grundlage von Staat und Religion[207]; zweitens die Nichtidentität von Religion und Staat, welche das schwierige Verhältnis von modernem Staat und Religion prägt. Der moderne Staat muss die Sphäre religiöser Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht, das Recht der subjektiven Freiheit des Selbstbewusstseins respektieren – das Prinzip der Freiheit der Religionen. Allen Kirchen kommt das Recht auf die freie Ausübung des Glaubens zu. Dies impliziert das wechselseitige Respektieren und schließt jegliche Exklusivitätsansprüche von besonderen Religionen aus. Paragraph 270 betont, dass der Staat ‹sich auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, nicht einlassen kann›, auf keinen besonderen, irgendwie gearteten Inhalt, auch nicht auf den christlichen (GW 14/1, 216). Es muss also zwischen dem allgemeinen und dem besonderen Inhalt der Religion unterschieden werden. Ungeachtet dessen können besondere Staaten in ihrer historischen und kulturellen Verfasstheit von einer besonderen Religion geprägt sein.

Beiden Seiten, Staaten und Religionen, kommen bestimmte Rechte und Pflichten zu, nicht nur eines von beidem; dies gehört wesentlich zu ihrer gegenseitigen Anerkennung. Wie der freie Staat wahrhafte Religionen respektiert, müssen auch die Religionen ihn und seine Gesetze anerkennen. Die Religionsgemeinschaften müssen die Prinzipien der freien Verfassung respektieren, was sich nicht immer konfliktfrei gestaltet. Das Diktum «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist» führt zu einer bloßen Gleichgültigkeit zwischen Staat und Religion und missachtet erstens die Wechselbeziehung zwischen religiöser und sittlicher Selbstverständigung und berücksichtigt zweitens nicht, dass sowohl das weltliche wie das geistliche Regiment der Anmaßung und Willkür verfallen können.

Nicht allein in den Vorstellungswelten religiöser Selbstverständigung, sondern im begreifenden Denken hat der Staat, der Gedanke des Bürgerseins seinen tiefsten Grund. Es geht nicht um eine bloß subjektive Überzeugung, sondern um die sich

auf das Denken stützende Objektivität und Allgemeinheit. Das Wissen ‹hat dasselbe Element der Form, als der Staat, den Zweck des Erkennens, und zwar der gedachten objektiven Wahrheit und Vernünftigkeit› (GW 14/1, 222). Darauf basiert die Anerkennung zwischen freiem Staat und freier Wissenschaft, das Recht auf Freiheit der Wissenschaft und die Verpflichtung der Wissenschaft auf Objektivität. Die wesentlichen Ziele sind die begreifende Selbsterkenntnis, die Gewinnung des Begriffs der Freiheit und die Konstitution einer Welt der Freiheit. Dem Recht auf begreifende, denkende Selbstbestimmung, dem Recht der Freiheit des Philosophierens kommt ein besonderes Gewicht zu. Mit ihm ist die Verpflichtung zum Aufbau einer modernen Philosophie des Rechts als Denken der Freiheit verbunden. So gilt auch hier Hegels auf seine *Logik* bezogener Hinweis: Das Denken der wirklichen Freiheit ist mindestens 77-mal kritisch zu vollziehen.

6. Spuren langer und anstrengender Beschäftigung – Konzentration auf den Gravitationspunkt Berlin

Hegel muss nach der Fertigstellung der *Rechtsphilosophie* erschöpft gewesen sein. ‹Die Spuren langer und anstrengender Beschäftigung auf seinen Gesichtszügen› waren kaum zu übersehen (HBZ 215). In der politisch komplizierten Zeit vom Winter 1820 bis Sommer 1821 amtierte er als Dekan der Philosophischen Fakultät. Seine an der Berliner Universität begonnenen großen Vorlesungszyklen sind eine zeitliche wie inhaltliche Herausforderung. Die intensiven Bemühungen um die Freilassungen und Rehabilitationen seiner der jakobinischen Rebellion und Umstürzlerei beschuldigten Schüler hatten immense Kraft gekostet. Hegel schien, so sein Hörer Heinrich Gustav Hotho, früh gealtert und gebeugt, zeigte allerdings ursprüngliche Ausdauer und Kraft. Das fahle und gefurchte Gesicht verrate das vierzigjährige angestrengte Denken, «die Qual des Zweifels, die Gährung beschwichtigungsloser Gedankenstürme» (HBZ 245) – «alles was nur in der Menschenbrust Tiefes arbeiten, und sie zerreißen mag, blieb

seinem eigenen reichen Gemüte niemals fremd» (HBZ 252). Innerhalb von 13 Jahren hatte er mit der *Phänomenologie*, der *Logik*, der Heidelberger *Enzyklopädie* und der *Rechtsphilosophie* Meilensteine für die neuzeitliche Philosophie gesetzt. Er wird keine ähnlich ambitionierte Abhandlung mehr angehen, allerdings zwei Neufassungen der *Enzyklopädie* vorlegen und sich auf die Vorlesungszyklen konzentrieren. So hatte er die «Heroenarbeit seines Lebens hinter sich» (Ros 349), jedenfalls die Abfassung der maßgeblichen systematischen Abhandlungen, in denen die Grundlinien seiner Denkungsart gezeichnet sind. Nun folgen die beachtlichen Arbeiten der Entwicklung und Verfeinerung des Gebäudes sowohl in den Vorlesungen als auch durch die zwei neuen *Enzyklopädie*-Ausgaben. Heine, einer der bedeutendsten kritischen Hegel-Anhänger, berichtet gleich zu Anfang seiner Berliner Zeit, dass dieser schwer verständliche Philosoph den Geist der Zeit einfange. Zu Hegels öffentlichem Wirken in der preußischen Metropole zählen die aufsehenerregenden Vorlesungszyklen, die Herausbildung einer philosophischen Schule, die durchgängige Präsenz in vielfältigen Gesprächskreisen und in der Kunstszene, die Gründung der Berliner ‹Gegenakademie›. Nicht alle Blütenträume reiften, aber Hegel war aus dem speziellen Berliner «Milljöh» dieser Jahre nicht wegzudenken. Auch wird er sich jetzt mehr Ruhe und Entspannung gönnen.

7. Neue Ausblicke vom Kupfergraben und neue Sorgen

1820 zieht Familie Hegel in eine Wohnung im Kupfergraben 4a, an der Spree zwischen Eiserner und Kleiner Weidendammerbrücke gelegen,[208] gegenüber vom Monbijoupark und der Spreeinsel. Auf ihr entsteht auf Vorschlag von Hegels Freund Aloys Hirt in den 1820er Jahren die Museumsinsel; 1830 wird das von Schinkel erbaute Königliche Museum (heute Altes Museum) eröffnet. Nachbarn am Kupfergraben 4a waren zeitweise die Gutsbesitzerin von Kinsky, der von Hegel geschätzte preußische Hauptmann von Hülsen, der

Chemiker Friedrich Wöhler und für einige Monate (Oktober 1825 bis Frühjahr 1826) der geniale norwegische Mathematiker Niels Henrik Abel. Im Stockwerk über den norwegischen Studenten «wohnte Professor Georg W. F. Hegel und im Erdgeschoss war eine Bierkneipe». Als die Norweger ausgelassen Weihnachten feiern, soll der Professor sein Dienstmädchen zur Erkundigung eine Etage tiefer geschickt habe. Als sie dann über dänische Studenten berichtete, hätte der Philosoph etwas über lärmende russische Bären gebrummelt.[209] In der Wohnung habe es zwei Vögel gegeben, einen Kanarienvogel und einen Vogel aus Muscheln; letzteren habe der Vater aus Holland mitgebracht, einer der Söhne züchtet später Tauben (Br III, 445). Hegels Arbeitszimmer war von einem großen Schreibtisch mit unordentlichen Bücher- und Papierstapeln geprägt. Täglich unternahm er Spaziergänge, schien sich nur mühsam vorwärts zu bewegen und «war doch rüstiger und kräftiger als die Jüngeren». Er blieb wohl ständig stehen, sprach und gestikulierte oder fiel in ein helles, herzliches Gelächter (HBZ 254). Gleich im Kupfergraben 6 wohnte ein Gleichgesinnter, der Ministerialrat Johannes Schulze (HBZ 209). Nach Vorlesungen pflegten Hegel und Schulze über Gegenstände des Vortrags zu debattieren.[210] Sie werden auch über Schiller und seine Kinder, als deren Hauslehrer Schulze tätig war, und über den Auftritt von Napoleon in Weimar gesprochen haben; Schulze hatte dort Napoleons Chefdiplomaten Talleyrand begleitet.



Hegels Arbeitszimmer im Haus Kupfergraben 4a. Das sogenannte Schlafrockgemälde *Hegel* von Julius Ludwig Sebbers trägt ein Zitat und eine Widmung:

«Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen: ihn ausserhalb seiner selbst angreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht. – Logik II, S. VIII.»

«Seiner Excellenz dem Herrn Staatsminister und Geheimrath J. W. von Goethe gewidmet.»

Auf den Buchrücken sind nur die Namen Plato und Aristoteles zu erkennen.

Die drei Söhne Hegels besuchen nach einer kurzen Übergangszeit[211] die private Knabenschule des Lehrers Kupsch in der Dorotheenstadt. Im November 1821 wird Ludwig im

nahegelegenen, renommierten Französischen Gymnasium eingeschrieben; Kleist, Chamisso sowie die Hegel-Anhänger Gans und Karl Ludwig Michelet zählen zu den prominenten Absolventen dieses Gymnasiums. 1822 und 1823 folgen ihm die Brüder Karl und Immanuel. Dort lehren Michelet philosophische Propädeutik und der Mathematiker Jean Philipp Gruson Mathematik. Fast alle Fächer werden auf Französisch unterrichtet.[212] Eifernde Nationalisten der Zeit forderten hingegen das Verbot des Französischunterrichts und einen Grenzkorridor zwischen Frankreich und den deutschen Landen, worin Raubtiere und Giftschlangen patrouillieren sollten. In der Ausbildung der Söhne legt Hegel Wert auf die Lektüre der ‹alten Classiker›; im ‹Lateinischen ist er bemüht, durch Uebungen nachzuhelfen›.[213] Karl lernt Englisch mit Hilfe von John Clarkes englischer Grammatik und Sprachlehre. Sicher hat Hegel seinem Sohn auch bei der Abfassung lateinischer Reden über Cicero und Demosthenes sowie bei der Beschäftigung mit der Augsburgischen Konfession geholfen.[214]

Zwei Dinge lasten auf Hegel und der Familie: zum einen die prekäre persönliche Lage seiner Schwester Christiane und zum anderen das sich verschärfende Problem mit Sohn Ludwig. Christiane leidet zunehmend unter gesundheitlichen Problemen, gerät in melancholisch-depressive Stimmungen und verbringt 15 Monate in einer psychiatrischen Einrichtung.[215] Hegel vertraut fatalerweise dem Urteil des Cousins Göriz in Aalen, der Christiane des Hochmuts und der Herrschsucht bezichtigt. Er macht ihr brieflich ungerechtfertigte Vorwürfe, die er dann später betroffen zurücknimmt. Nach ihrer Rückkehr nach Stuttgart 1821 wird er sie regelmäßig finanziell unterstützen. Aber ihr bisher unglückliches Schicksal hat schwere Narben bei ihr hinterlassen. Ihre ungeachtet mancher Enttäuschung bleibende tiefgehende Liebe zu ihrem Bruder belegt eine Episode aus dem Jahr 1831. Hegel schickte drei Exemplare der von A. L. Held geschaffenen Hegel-Medaille nach Stuttgart – eine für seine Schwester, die anderen für K. W. Göriz und Hegels alten Freund Karl Schelling, der zusammen mit seiner Frau die große Stütze für Christiane in Stuttgart ist und sie auch ärztlich begleitet.[216] Die Schwester lobt die «sinnige Komposition und

die schöne Arbeit» der Münze, Schelling, der Bruder des Philosophen, war ebenfalls ganz berührt als er «Hegels Bild erkannte und seinen Namen sah. Ich kann Dir nicht beschreiben, wie groß seine Freude darüber war. […] wenigstens 5–6 mal dankte er mir dafür.»[217]

Was Ludwig betrifft, läuft die Situation aus dem Ruder, Hegel hat seiner Schwester mit großer Wahrscheinlichkeit die Existenz seines unehelichen Sohns Ludwig verheimlicht. Sicher trug Ludwig Nachwirkungen seiner katastrophalen frühen Kindheit in sich. Er spürt den «Übelstand seiner Anwesenheit» in der Familie, wird «verschlossen, scheu und durchtrieben»; Bestrafungen erreichen das Gegenteil (Br III, 434 f.). 1822 berichtet Hegel über die Konfirmation und die guten Fortschritte am Gymnasium, allerdings sei der Umgang mit anderen, die ohne freundschaftliche Absicht einwirken, für Ludwig gefährlich (Br II, 318 f.). Nach eigener Auskunft wollte Ludwig Medizin studieren, doch Hegel hält ihn vermutlich dazu für nicht geeignet und schickt ihn zu Alexander Bohn, dem Sohn der ehemaligen Pflegemutter, nach Stuttgart, um eine Kaufmannslehre zu machen – mit desaströsen Folgen. Briefe von Johanna Frommann zeigen, dass es bei ihm schon zuvor charakterliche Probleme gab: Sie spricht von ‹Louis'› ‹immer noch nicht recht zugewandtem und etwas verstocktem Herz›; er habe «sich nicht gebessert» und «einen Stein statt eines Herzens» (Br IV/1, 237). ‹Hegel wollte mit ewigem Stillschweigen den unsäglichen Verdruß und Kummer den ihm und mir dieser von ihm aufgegebene, verlorene Sohn gemacht hat, bedacht wissen›, wird Marie in einem Brief nach dem Tod ihres Mannes schreiben.[218] In den Lebenserinnerungen von Karl und Immanuel wird der mit im Collège Français lernende Halbbruder Ludwig mit keiner Silbe erwähnt.

Nicht nur familiäre Probleme trüben die Stimmung der ersten Berliner Jahre. Hegels Erfolg ruft Neider und Gegner auf den Plan. Nachdem Savigny und Schleiermacher Hegels Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften 1819 blockiert hatten, verstärken sich angesichts seines Lehrerfolgs und seines wachsenden wissenschaftlichen und öffentlichen Ansehens die

Polemiken. Die in der *Rechtsphilosophie* und der *Enzyklopädie* direkt und indirekt Kritisierten gehen zum Gegenangriff über. Schleiermacher beschwert sich über Hegels Erhebung der Philosophie über die Religion; Ancillon rät Michelet davon ab, sich mit Hegel zu beschäftigen; für Savigny wird «die ganze Wirksamkeit von Hegel immer bedenklicher» (HBZ 222). Auf perfide Weise versucht man, den gefährlichen Verdacht des Atheismus zu streuen; Friedrich Schlegel verbreitet, dass Hegel den Satan mit dem lieben Gott verwechselt, und Savigny, dass sich Schüler Hegels von der Religion lossagten. Nachdem die «demagogische Not» überstanden sei, schreibt Hegel an Niethammer, drohe der Atheismusknüppel. Auch deswegen habe er vor, über Religionsphilosophie zu lesen (Br II, 272) Schließlich kündigt Schopenhauer seine Vorlesung über die ‹gesamte Philosophie› aus purem Größenwahn zu der Stunde an, in der Hegel sein Hauptkollegium liest – und hat wenig Teilnehmer. [219] Die Zahl von Hegels Vorlesungshörern hingegen «wuchs zusehends, und schon im Anfange der zwanziger Jahre gab es hier eine förmliche Hegelsche Schule» (HBZ 203). Am Kupfergraben treffen sich immer häufiger seine Schüler, ebenso mit ihm verbundene Freunde, Gelehrte und Künstler. Sein öffentlicher und wissenschaftlicher Siegeszug ist nicht zu stoppen. Und Hegel verliert nicht seinen schwäbischen Humor: Als er am Vortag von Goethes Geburtstag zur Feier eingeladen wird, soll er lächelnd und schwäbisch entgegnet haben: «recht schön, heut' aber wollen wir erst den Hegel leben lassen, der ist den 27. geboren» (HBZ 216).

8. ‹Dem Absoluten empfiehlt sich schönstens zu freundlicher Aufnahme das Urphänomen› – Goethe und der Berliner Hegel

Ein großer Teich war zugefroren,
Die Fröschlein, in dem Eis verloren,
Durften nicht ferner Quaken noch springen,
Versprachen sich aber, im halben Traum,
Fänden sie nur da oben Raum,

Wie Nachtigallen wollten sie singen.
Der Thauwind kam, das Eis zerschmolz,
Nun ruderten sie und landeten stolz,
Und aßen am Ufer weit und breit,
Und quakten wie vor alter Zeit.

Goethe: Die Frösche – die zweite Zeile «in der Tiefe verloren» von Hegel verändert

Bereits im ersten Dezennium des 19. Jahrhunderts gab es verschiedene Treffen von Goethe und Hegel – an der Ilm, an der Saale, gemeinsame Ausflüge nach Lauchstädt. 1801 besuchte Hegel Goethe in Weimar und brachte die *Differenzschrift* aus Jena mit. Das Werk, mit dem Hegels akademische Laufbahn spektakulär begann, ziert noch heute die Goethesche Bibliothek, neben dem einzigen noch erhaltenen Velinexemplar der 1807 publizierten *Phänomenologie*. In den folgenden Jahren halten die beiden Kontakt. Das Haus am Frauenplan und die Saalestadt erleben manches ‹Gipfeltreffen› von Literatur und Philosophie. Sie disputieren über Geologie und Botanik, über die Farbenlehre und die Arbeiten des norwegischen Naturphilosophen Henrik Steffens. Der wegen des drohenden Kriegsausbruchs zwischen Frankreich und Preußen «trüben Aussichten ungeachtet, ward nach alter akademischer Weise mit Hegel manches philosophische Kapitel durchgesprochen», so Goethe kurz vor der Schlacht von Jena und Auerstedt im Oktober 1806 (HBZ 75).

Optik und Farbenlehre bilden während Hegels Nürnberger und Heidelberger Jahre die verbindenden Themen. Der Austausch darüber erhält durch die positive Aufnahme von Goethes Gedanken in Hegels Heidelberger *Enzyklopädie* neue Impulse. Auf der Reise nach Berlin 1818 macht der Philosoph in Weimar nur kurz Station – «wie sehr hätte ich eine längere Unterhaltung gewünscht», schreibt Goethe.[220] Er sieht hinsichtlich der Entdeckung der entoptischen Farben eine «Gevatterstelle» Hegels, und dieser dankt umgekehrt für die epochemachenden Einsichten in die Natur des Lichts und der Farben. Hegel beschäftigt sich intensiv mit der Farbenlehre, auch im Gespräch mit Kollegen aus der Physik, sicher Vertreter der von Goethe und Hegel kritisierten Newton-These. In Hegels Brief an den Mathematiker und Physiker Johann Georg Tralles geht es explizit

um die Interpretation ausgewählter Stellen aus Newtons *Opticks*. [221] Diese in der *Enzyklopädie*-Ausgabe von 1817 noch fehlenden Überlegungen finden Eingang in die Berliner Fassung. Das ist erstens ein Beispiel für Hegels Beschäftigung mit den empirischen Wissenschaften und zweitens die Vermeidung einfacher unkritischer Aufnahme von Erfahrungswissen in seine Philosophie. Gegen die Newtonianer wird hinsichtlich der Natur des Lichts auf die Relevanz der subjektiven Seite verwiesen. In Berlin findet sich, auch im Kontext von Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, ein Kreis von Forschern zusammen, die sich auf das Empirische stützen und philosophisch den Gedanken der Natur zu fassen versuchen; Hegel habe die harten Empiriker – von Physik bis Rechtswissenschaft – gezwungen, in Gedanken zu denken.[222] Goethe übersendet Hegel seine Abhandlung *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, in der er sich gegen Kant auf Hegels Seite stellt: Der Mensch habe ‹in seinem Forschen keine Grenze zu setzen› (Br II, 476). ‹In den Grundgedanken und Gesinnungen› stimme er mit Hegel überein (HBZ 358). Unter der herben Schale des absoluten Idealismus liege der süße Kern eines in seiner Konsequenz staunenswerten philosophischen Gebäudes.



Böhmisches Trinkglas – Geschenk von Goethe an Hegel

Goethe: Der Karlsbader «Glasarbeiter Mattoni [hat] den guten Gedanken gehabt, auf einem Glasbecher eine geringelte Schlange mit einer solchen Lasur zu überziehen, welche bei durchscheinendem Licht und dunklem Grunde das schönste Blau sehen läßt. Man kann sogar durch eine geringe Bewegung, indem man das Gelbe zu beschatten und das Blaue zu erhellen weiß, Grün und Violett hervorbringen. Hier erscheint ein Urphänomen» [Br II, 477]

Im Blick auf Goethes Urphänomen spricht Hegel vom ‹großen *geistigen* Natursinn›, fügt aber eine eigene Deutung an, die den Gedanken der Einheit des realistischen und konstruktiven Prinzips aufnimmt: Das zunächst «austernmäßig» eingeschlossene Absolute arbeitet sich über «Fensterstellen» der Urphänomene in die Realität hinaus; die ‹beiden Welten des Geistig-Begrifflichen und des Sichtlich-Greiflichen begrüßen sich›, die Einheit von Phänomen und Gedanke ausdrückend.[223] Goethe ist angetan –

Hegels Philosophie sei zwischen Subjektivität und Objektivität zu situieren – und schickt zwei «Urphänomene» in den Kupfergraben, das berühmte Trinkglas des Karlsbader Meisters Mattoni und ein Glasprisma für Spektralversuche (Br II, 477) mit der Widmung:

> Dem Absolutenempfielt sichschönstenszu freundlicher AufnahmeDas Urphaenomen.
>
> Weimar Sommer Anfang 1821[224]

In seinem humorvollen Dankesbrief lässt Hegel das Trinkglas seine besondere Bestimmung durch verschiedenfarbigen Wein erfüllen. Der göttliche Trank sei eine mächtige Stütze der Naturphilosophie und zeige die Präsenz des Geistes in der Natur. In Weimar lachte man herzlich darüber, zumal der Goethe- und Hegel-Freund Zelter aus Berlin berichtet, dass am 6. Juni 1821 «aus dem herrlichen Urglase […] auf aller Urseelen Gesundheit getrunken» worden sei (HBZ 227). Der ‹Weltenbecher› gehört mit den vom vielen Lesen brüchigen Goethe-Briefen (Ros 340) zu den Vorzeigestücken in der Hegelschen Wohnung. Hegel motiviert seinen Schüler Henning zu Vorlesungen über Goethes Farbenlehre, die dieser von 1822 bis 1835 einmal jährlich an der Königlichen Universität zu Berlin öffentlich hält. Die Einleitung dazu wurde mit drei von Henning verfassten ‹chromatischen› Aufsätzen in Weimar mit großer Genugtuung aufgenommen, von Goethe verbreitet und rezensiert.[225] Henning reist des Öfteren nach Weimar, um mit dem Dichter ‹Chromatica› zu besprechen und Experimente durchzuführen. Freund Schultz berichtet Goethe über den von Hegel konstruierten Farbenlehrezirkel – Hegel habe ihn durch seinen mit ‹tüchtigen Realkenntnissen verschwisterten Geist› angeregt (Br II, 485).[226] 1822 erhält Henning ebenfalls «ein höchst zierliches Trinkglas» von Goethe geschenkt, welches das «Grundphänomen» von dessen Lehre «auf das überraschendste veranschaulicht».[227] Im Gespräch mit Henning gedenkt Goethe wiederholt aufs ‹wohlwollendste und ehrenvollste des Berliner Meisters› (Br II, 504). Anlässlich von Goethes Geburtstag 1823 schreibt Förster nach Weimar: «Unser Freund, der Philosoph, schickt Ihnen ernstere Gaben, will aber doch so gut sein ein leichtfertigeres Geschenk an Sie zu

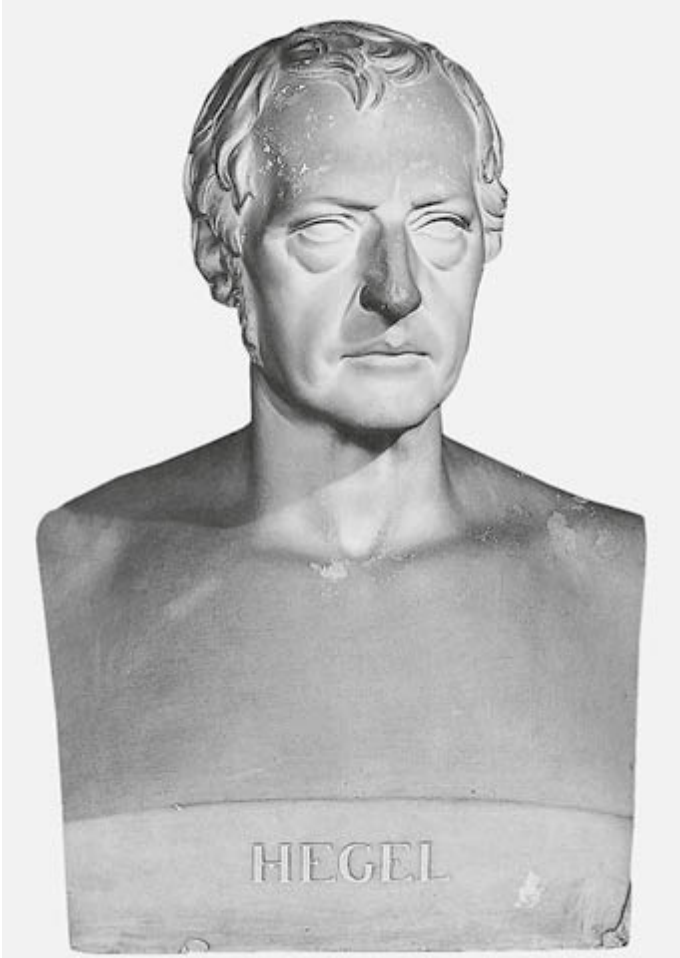
besorgen.»[228] Goethe schätzt in Hegel – neben dem Weingenießer – den vehementen Verteidiger seiner Farbenlehre, die für ihn allerhöchsten Stellenwert besaß. Die beiden Koryphäen sind sich ungeachtet ihrer auch differenten Weltsichten durchaus nahe. 1826 wird in Berlin im Café Royal Unter den Linden 44 in der Nacht vom 27. auf den 28. August ein legendäres Doppelfest zu Ehren der Geburtstage beider gefeiert, mit Schülern und Freunden. Auch Victor Cousin aus Paris ist zugegen. Nach einem Lustspiel von Förster werden Festreden und Gedichte von Moritz Veit, Karl Werder, Förster und Rösel vorgetragen. Eine Studentenabordnung überreicht einen silbernen Pokal. Um Mitternacht bringt Hegel einen Trinkspruch auf das Wohl Goethes aus; Poesie und Wissenschaft werden gefeiert. Zelter trägt auf Wunsch Goethes Gedicht *Wanderlied* mit einem neuen letzten Vers vor (HBZ 303 ff.):

> Von dem Berge zu den HügelnNieder ab das Tal entlangDa erklingt es wie von Flügeln,Da bewegt sich's wie Gesang;Deinem unbedingten TriebeFolget Freude, folget RatUnd Dein Streben, Sei's in Liebe,Und Dein Leben sei die Tat.
>
> Bleibe nicht am Boden heften,Frisch gewagt und frisch hinaus!Kopf und Arm mit heitern KräftenÜberall sind sie zu Haus;Wo wir uns der Sonne freuen,Sind wir jeder Sorge los;Daß wir uns in ihr zertreuen,Darum ist die Welt so groß.
>
> Doch was heißt in solchen StundenSich im Fernen umzuschaun?Wer ein heimisch Glück gefunden,Warum sucht er's dort im Blau'n? Glücklich, wer bei uns geblieben,In der Treue sich gefällt;Wo wir trinken, wo wir lieben,Da ist die reiche, freie Welt.

Berührt von den herzlichen Ehrungen schreibt Hegel: ein «für die vielen Mühen des Lebens – belohnender Tag» (Br III, 136). Das glanzvolle Fest für die beiden Olympier und der Bericht in der *Vossischen Zeitung* darüber rufen die Gegner Hegels auf den Plan. Der König verbot ähnliche Privatfeiern; die Oberzensurbehörde sollte künftige Berichterstattungen unterbinden: «Die Philosophie, noch gut angeschrieben im Staat, soll sich in Acht nehmen! Der Hof wird ihr schon noch was anhängen, und Hegel steht nicht sicherer als andre!» (Br III, 402). Noch 1859 berichtet der *Nürnberger Kurier* vom großen Aufsehen, das die Feier

erregte, und über deren ‹politischen Anstrich›; die ‹Hegel'sche Philosophie hatte bis in das Ministerium hinauf hohe Gönner, aber von anderer Seite wurde sie wegen ihrer staatsgefährdenden Tendenzen vielfach angegriffen›.[229]

Die wechselseitige Hochschätzung zwischen Goethe und Hegel vertieft sich nach 1826 noch. Hegel sendet die zweite Ausgabe seiner *Enzyklopädie* mit Widmung an Goethe (siehe die Abb. auf Seite 570). Dieser stimmt seiner Aufnahme in die Societät für wissenschaftliche Kritik zu. Hegels Büste des Rauch-Schülers Ludwig Wichmann findet einen Platz auf Goethes Schreibtisch, neben jener der Berliner Schauspielerin Henriette Sontag. Höhepunkte der Freundschaft bilden zwei Weimarbesuche Hegels 1827 und 1829. Man spaziert zum Schlosspark Belvedere, zum Jagdschloss Ettersburg, plaudert über Paris und Molière, auch über die Farben. Goethe sei «überhaupt der alte, d.h. immer junge, etwas stiller, – ein solches ehrwürdiges, gutes, fideles Haupt, daß man den hohen Mann von Genie und unversiegbarer Energie des Talents darüber vergißt». «Wir sind als alte treue Freunde […] zusammen» (Br III, 205). August von Goethe teilt dem Philosophen mit, dass sein Vater sich schon lange auf diesen Besuch gefreut habe. Hegel setzt in seinen *Naturphilosophie-* und *Ästhetikvorlesungen* ein Denkmal für den Farbenlehrer und Dichter.



Diese Hegel-Büste von Ludwig Wilhelm Wichmann stand auf Goethes Schreibtisch

Goethe wurde kein Anhänger des absoluten Idealismus – «Das Fundament seiner Lehre lag außer meinem Gesichtskreise».[230] Trotzdem sieht er in Hegel den ersten philosophischen Denker der Epoche. Eine Anekdote mag dies belegen. Es ist der Bericht über ein Gespräch zwischen Goethe und seiner Schwiegertochter Ottilie nach Hegels Besuch. Sie habe bei dem Gast eine «völlig neue Nomenklatur» gehört, «eine sich geistig überspringende Ausdrucksweise, seltsam philosophische Formeln des immer lebhafter demonstrierenden Mannes», was Goethe verstummen

ließ. Auf seine Nachfrage, wie ihr der Gast gefallen habe, soll sie geantwortet haben: «Eigen! Ich weiß nicht, ist er geistreich oder wirr.» Daraufhin soll Goethe süffisant gelächelt haben: «Nu, nu! wir haben mit dem jetzt berühmtesten modernen Philosophen, mit – Georg Wilhelm Friedrich Hegel gespeist.»[231]

9. Hegel und die Berliner Kunstszene

Die «Späherauge[n] der Polizei», «die Mauern der Gefängnisse», «die Bajonette der Soldaten und die Schere der Censur» (Ros 362) – alles das sind die Insignien des restaurativen Polizeistaates, der das politische Leben in der Metropole weitgehend lähmt. Die Leerstelle füllen teilweise die an Relevanz gewinnende Kunst und Hegels Philosophie aus.[232] Die spektakulären Ereignisse und Personen dieses Berliner Jahrzehnts sind Hegels Vorlesungen, Theater- und Opernaufführungen, die Auftritte der berühmten Sängerinnen Henriette Sontag und Pauline Anna Milder, des Schauspielers Ludwig Devrient, des Mimenehepaars Amalie und Pius Alexander Wolff an vorderster Stelle, zusammen mit dem Wirken von Mendelssohn Bartholdy, Zelter, Heine, Schadow, Rauch, Schinkel, von Malern und Kunsthändlern und -sammlern etc. Die Rolle der Kunst wandelt sich: Die Theater werden von Hof- zu Bürgertheatern, die höfischen Sammlungen wandern in öffentliche Museen, und Johann Sebastian Bachs *Matthäus-Passion* wird außerhalb des Religiös-Kultischen aufgeführt. Hegels ‹ernst-heitere Beschäftigung› mit der Kunstwelt, die ‹das ganze Gebiet der Kunst mit eigentümlichem Geist durchdringt›, liefert Gesprächsstoff. «Für Musik war er leidenschaftlich eingenommen; für Malerei besaß er einen angeborenen Blick. In der Poesie war er überall zu Hause und für Architectur und Sculptur hatte er wenigstens die offenste Empfänglichkeit, die er beständig fortzubilden suchte» (Ros 347 f.). Durch die Lektüre von Journalen wie der *Neuen Berliner Monatsschrift für Philosophie, Geschichte, Literatur* (herausgegeben von den Hegel-Schülern Förster und Henning), dem *Berliner Conversations-Blatt für Poesie, Literatur und Kritik,* der *Musikalischen Zeitung*, dem *Theateralmanach* und der *Berliner Schnellpost*, ist Hegel stets auf dem aktuellen Stand des kulturellen Betriebs und greift mit Stellungnahmen ein.

Die Kunst wird zum ‹einzigen gemeinschaftlichen Mittelpunkt

der Berliner Gesellschaft› (Ros 349). Hegels Stimme hat Gewicht, seine Publikationen sind in den öffentlichen Debatten allgegenwärtig. Es entsteht ein ihm fremder Starkult, der ihm die Ruhe nimmt. Kleinste oder vermeintliche Äußerungen von ihm werden von Apologeten verherrlicht, von Gegnern karikiert und entstellt. Eine überdrehte hegelianisierende Kunstkritik und hasserfüllte Kommentare bilden die Extreme. Der Spalt zwischen der konzentrierten philosophischen Arbeit und dem äußeren Rummel wächst massiv. Rosenkranz sah das Problem, dass Hegel in «revolutionirenden Gegenstößen gegen die conventionellen Dürftigkeiten und stereotypen Meinungstrivialitäten sich [immer] wieder freien Raum […] schaffen muß» (Ros 353). Das Klima der Zerstreuungssucht und der schönen Oberflächlichkeit erreicht auch ihn. Hegel ist nicht durchgängig immun gegen die zelebrierte Behaglichkeit. Der Umgang mit dem exzentrischen Kunstkritiker Moritz Gottlieb Saphir und das Schreiben für Unterhaltungsjournale erregt die Kritik von einigen Anhängern und Schülern. Mitte der 1820er Jahre reißt Hegel das Ruder herum, was seinen Ausdruck in der Gründung der Societät für wissenschaftliche Kritik (Hegels ‹Gegenakademie›) und in der intensiven Vorbereitung der zweiten *Enzyklopädie*-Ausgabe findet.

1. Das Theater als heilige Stätte

«Das Theater ist die heiligste Angelegenheit des Berliner Publikums […], worüber das ganze Volk Berlins ohne Repräsentations-Verfassung und freie Presse frei denkt und schreibt […]. Es ist das gewaltige Triebrad der großen Konversations-Walkmühle Berlin's, der einzige Mittelpunkt des Berliner öffentlichen Lebens.»[233] Das Theater war das weitgehend unbegrenzte Element. «Nie, nirgends und auf keine Weise war je die Theaterwut so ausschließlich Lebensprinzip, die Daseinsbedingung […] und der Pulsschlag aller Gesellschaft.»[234] Neben dem Genuss richtet sich Hegels Aufmerksamkeit auf Stücke, in denen die Weltzwecke behandelt werden, Themen wie Recht, Macht, Ruhm, Herrschsucht, Tyrannei, Rebellion, moralische und politische Konflikte. Neben

den antiken tragischen und komischen Bühnenwerken schätzt Hegel die Dramen Shakespeares, Schillers und Goethes hoch. Sein Faible für Shakespeare – dieser habe fast unerreichbar antike und moderne Tragödie synthetisiert – erhält noch Auftrieb durch das Spiel von Devrient, der den Lear, Richard III. oder Shylock spielt, und von Wolff als Hamlet. Die Zerrissenheit und Zwiespältigkeit der Charaktere, die sich im Kampf gegen die Umstände selbst zerstören können, Grundzüge moderner Gesellschaftlichkeit kommen auf die Bretter, die jetzt mehr als die Welt bedeuten. Das gilt etwa für eine *Don-Carlos*-Aufführung, Wolff spielte den Marquis Posa als Symbol der Gedankenfreiheit und die von Hegel verehrte Auguste Crelinger-Stich die Eboli. Auch im *Wallenstein* geht es um fundamentale Fragen wie Einheit und Frieden in Deutschland. Karl Moor aus den *Räubern* repräsentiert den Widerstand gegen überlebte Ordnungen. Hegel sieht die Radziwill-Aufführung des *Faust*, Wolff als Faust und Crelinger-Stich als Gretchen, eine ‹absolute philosophische Tragödie› um den Konflikt von Wissenschaft und Weltleben.[235] Mit Goethes *Iphigenie*, in der Hauptrolle Amalie Wolff, wird 1821 das neue Schauspielhaus eröffnet.

Hegel genießt auch einige der in der Biedermeierzeit übermächtigen Komödien, die seiner heiteren, humorvollen Natur entgegenkommen. In der musterhaften aristophanischen frohen Lustigkeit geht es doch um den ‹allerbittersten Ernst›, um das Politische im weitesten Sinne. Von den Modernen liebt Hegel auch in diesem Fach Shakespeare, der die freie Subjektivität des Komischen in ‹vertiefterer Fülle und Innerlichkeit des Humors› vorführt, etwa mit Devrients legendärem Falstaff in den *Lustigen Weibern von Windsor*, schon ein Lieblingsstück des Gymnasiasten Hegel. Auch Molières *Der Geizige*, *Der Bürger als Edelmann*[236] und *Tartuffe* mit Devrient finden seinen Beifall. Er mag die Komödien von Ernst Raupach (mit Crelinger-Stich) *Die beiden Nachtwächter* und *Über die Bekehrten*; in seiner Rezension der letzteren moniert er allerdings das Übermaß des Spielens mit dem Zufälligen.[237] Zum engeren Bekanntenkreis Hegels gehören neben Crelinger-Stich und den Wolffs auch Raupach, der Dichter Carl Schall und Saphir. Es gibt viel Stoff für Gespräche über politische Angelegenheiten, über die großen Anliegen der

Menschen, eine Facette gegen die bestehende politische Friedhofsruhe. Und die neue rebellische Generation eines Heine, des Jungen Deutschlands und der Vormärzbewegung wächst in diesem «Milljöh».

2. Die Berliner Literaturszene – Hegel, Heine und das Junge Deutschland

Hegel ist ein Mann von Charakter.

Heinrich Heine

Mit seiner Zeichnung des Weges ‹aus dem Schattenreich des Gedanken ins Gebiet des Schönen› (Theodor Mundt) avanciert Hegel zu einem Impulsgeber für die sich in den 1820er Jahren formierenden neuen Strömungen in der Poesie, für Heine und die unter dem Namen Junges Deutschland in die Geschichte eingegangenen Schriftsteller, vor allem Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Theodor Mundt, Adolf Glaßbrenner. Sie wollen neue literarische Wege gehen, auch in progressiv-rebellischer Absicht gegen die ‹politische Friedhofsruhe›. Die Genannten sind Hörer von Hegels Vorlesungen und Leser seiner Schriften. Von maßgeblichem Gewicht sind für sie die *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* und die darin enthaltenen Darstellungen zur modernen, romantischen Literatur und Kunst überhaupt. Gutzkow, ein intensiver Hegel-Leser,[238] sieht, da die politische Bewegung in Deutschland unterdrückt war, die Philosophie als die «Wissenschaft des Tages»:[239] Für diese Entwicklung gibt es zwei Gründe: Zum einen lässt sich die freie moderne Kunst nicht mehr auf einen Kanon des ‹Klassischen› begrenzen; schon Hegels Verwendung des Adjektivs *romantisch* für die gesamte moderne Kunst zeigt dies an. Das Spektrum der ernstzunehmenden literarischen Werke, die Hegel behandelt, ist breit: Mit Dante wird das *Inferno* durchschritten und durchlitten, mit *Don Quixote* gegen Windmühlen gekämpft, *Tristram Shandy* gilt als der erste radikal moderne Roman. Hegel disputiert mit *Rameaus Neffen*, segelt mit Heinse zu den glückseligen Inseln, liest mit Hölderlin die Hippelschen *Lebensläufe* und streitet mit ihm über den *Hyperion*. Schiller wird der Schluss der *Phänomenologie* gewidmet,

Jean Paul wird ehrenpromoviert, mit Goethe sitzt man auf dem *West-Östlichen Divan*. Laube zufolge kennt Hegel in Kunst und Poesie alles; sein Urteil in Kunstdingen sei «scharf geübt und begründet».[240] Ein zweiter Grund lag im kulturpolitischen Gehalt des Hegelschen Denkens. Er sieht die freie Kunst im Gegensatz zur höfisch-aristokratischen; damit befindet er sich im Widerspruch zu einigen Vertretern der späten Romantik. Die «neu-deutsch-religiöse patriotische Kunst»[241] wird von einer restaurativen Geschichtsauffassung mit antijüdischer und antifranzösischer Ausrichtung getragen. Mit bissiger Schärfe nimmt dies Heine später unter Beschuss: Die spätromantischen Raben flatterten in ‹obskure Burgtrümmer und auf alte Kirchtürme›, «Friedrich Schlegel gieng nach Wien, wo er täglich [die] Messe hörte».[242] Das von Arnim verfasste Stiftungslied der Deutschen Tischgesellschaft zeigt musterhaft die altchristlich-restaurative, preußisch-nationalistische und antijüdische Geistesart.[243] Die Charaktere bei Kleist und E. T. A. Hoffmann verharren Hegel zufolge bei aller Lebendigkeit der Situationen in Entzweiung und Zerrissenheit; es dominiere die ‹Nachtseite› menschlicher Existenz, das Abgründige und Jenseitige, das Fratzenhaft-Grässliche, das Gespensterhafte.

Heine, der mit 23 Jahren im Sommersemester 1821 in Berlin anfängt zu studieren, ist der bedeutendste unter den Literaten, die von Hegels Philosophie beeinflusst sind. Der junge jüdische Dichter nimmt an einer Reihe von Hegels Vorlesungen teil, *Logik*, *Rechtsphilosophie*, *Naturphilosophie*, *Religionsphilosophie*, *Philosophie der Geschichte und der Kunst*, und lernt dabei «die philosophische Fechtweise seines Witzes».[244] Hegel gilt ihm als der bedeutendste Vertreter der philosophischen Revolution in Deutschland. Der geistigen Umwälzung müsse allerdings eine politische Umwälzung folgen. In einer der drei Versionen der bereits erwähnten Heine-Anekdote über Hegel, wie die beiden sich über den vermeintlichen Skandalsatz aus der Vorrede der *Rechtsphilosophie* unterhalten, steht Heine, nachdem die beiden gegessen und Kaffee getrunken hatten, am Fenster, schaut in die sternenklare Nacht und beschreibt die Sterne als den Aufenthaltsort der Seligen. Hegel schüttet Wasser in diesen Wein: Die Sterne seien nur ein leuchtender Aussatz am Himmel, «[d]ie

Sterne sind's nicht, doch was der Mensch hineinlegt, das eben ist's!» (HBZ 236)

Ungeachtet ihrer späteren Distanz zu Hegel wurden die jungen Poeten nachhaltig durch sein Denken geprägt. Mundt sieht in Hegels intellektueller Präsenz eines der Hauptelemente des öffentlichen Lebens in Berlin, Laube «das Gas aller höheren Kultur[en] dieses Ortes, was von hier unscheinbar ausströmt in alle Wissenschaft und Provinz»[245]. Für Gutzkow befährt Hegel die hohe See des Denkens.[246] Letzterer erhält 1830 aus Hegels Händen einen Preis der Berliner Universität, wobei der Kanonendonner der Pariser Julirevolution in der Aula gedröhnt haben soll. 1835 werden alle Schriften Heines und der Jungdeutschen verboten. Glaßbrenner, der Mitte der 1820er Jahre Hegels Vorträge hört, wird später ein bekannter Repräsentant der revolutionären Vormärzbewegung und ganz im Sinne von Hegel notieren: «Der Staat sind wir.» In seiner Geburtstagsrede von 1826 äußert Hegel mit Sympathie, dass jetzt die junge Generation die vorwärtstreibende Kraft sein müsse. Sein Schüler Michelet legte ihm eine vermeintlich kühne Interpretation seiner Metapher von der in der Abenddämmerung startenden Eule der Minerva vor: «der Hahnenschlag eines neu anbrechenden Morgens, der eine verjüngte Gestalt der Welt ankündigt»; der Meister habe sie mit einem «wohlwollenden Schmunzeln» angenommen (HBZ 331).

Hegel trifft den österreichischen Dichter Franz Grillparzer, die schwedischen und dänischen Schriftsteller Pehr Daniel Amadeus Atterbom und Johan Ludvig Heiberg,[247] er hat Kontakt zu den Dante- und Ariost-Kennern Karl Streckfuß und Gries, er befreundet sich mit dem Dichter Heinrich Wilhelm Stieglitz, Teilnehmer am Wartburgfest, und Werder, beide werden seine begeisterten Anhänger. Distanziert bleibt der Kontakt zu Chamisso, Robert, Karl Holtei und Ludwig Tieck, den Hegel mehrfach in Dresden trifft, allerdings endet die Beziehung wegen einer Shakespeare-Interpretation im Zerwürfnis (HBZ 332, 215 ff.). Mit Stieglitz, der Hegels Vorlesungen hört und erfolgreich sein Universitätsexamen bei Hegel, dem angesehenen Philologen Philipp August Boeckh und Raumer ablegt, knüpfen sich enge Kontakte. Und schließlich befördert Hegel eine erste

Hölderlin-Ausgabe, zusammen mit dem Freund Johannes Schulze und Heinrich Diest, wählt für diese erste Publikation Werke aus, Hölderlins Gedichte aus Schillers Almanachen und das Trauerspiel *Tod des Empedokles*, das er in Frankfurt intensiv mit dem Dichter besprochen hatte. Das 1826 erscheinende Büchlein ist ein letzter Dienst Hegels für den alten Freund. 1830 erinnert er sich zusammen mit Prinzessin Marianne mit Freude und Wehmut an Hölderlin und dessen *Hyperion*.

3. Von Zelter bis Mendelssohn Bartholdy, von Mozart bis Rossini

Hegel nimmt intensiv am Berliner Musikleben teil, vom Musizieren in den Salons über Zelters Singakademie bis zu den Opernbesuchen. Wie Zeitgenossen berichten, beendete er mitunter seine Vorlesungen vorzeitig, um ins gegenüberliegende Opernhaus oder ins Königstädtische Theater zu eilen. Er ist häufig Gast im Hause Mendelssohn, wo die beiden Sprösslinge Fanny und Felix ihr Talent beweisen; später wird Felix Vorlesungen Hegels besuchen. Mit Zelter steht er in bestem Kontakt, tauscht sich mit ihm über Fragen der Musikästhetik aus. Die Musik habe ‹das Eis der 1820er Jahre aufgebrochen›, da sie im Unterschied zur Literatur ‹nicht so offen Positionen artikulieren muss und ihre Sprache keine Grenzen kenne›.[248]

In der Oper verschmelzen verschiedene Kunstformen, die Musik mit dem Poetischen des Librettos und dem Bühnenbild als Verbindung von Malerischem und Architektonischem; auch Hegel sah das so. Die menschliche Stimme war für ihn das Instrument überhaupt. Für die Werke von Mozart, Gluck und Rossini, vor allem für die beiden Opernsängerinnen Milder und Sontag hegt er ein besonderes Faible. Beide zählen in ihrer Zeit zu den faszinierendsten und international gefeierten Meisterinnen ihres Faches. Im Opernhaus ‹beklatschte der Professor die Sängerin Milder enthusiastisch oder im Königstädtischen Theater die Sontag› (HBZ 301). Beide sind Gäste bei Hegels; man trifft sich in Salons und zu musikalischen Abenden. Der staunenswerte Karriereweg der Milder begann mit dem Unterricht bei Salieri, dann wird sie von Joseph Haydn

entdeckt, Beethoven komponiert eigens für sie die Titelrolle des *Fidelio*, und Napoleon ist hingerissen von ihr und versucht sie in Paris zu verpflichten. 1816 singt sie in Berlin in 380 Vorstellungen, in Glucks Opern, die Hegel vermutlich alle besucht, in Mozarts Opern, in Werken des Operndirektors Gaspare Spontini und in Händels *Messias*.[249] Wie auch Hegel ist sie in den Häusern der jüdischen Familien Beer und Parthey ein gern gesehener Gast, bei letzterer auch zusammen mit dem Weltstar Angelica Catalani.[250] Dort wird auch Bernhard Kleins Oper *Dido* mit der Milder aufgeführt; Hegel ist zugegen. 1820 besuchen die Bildhauer Schadow und Rauch wie auch Hegels Frankfurter Bekannter Carl Ritter, jetzt ein Kollege, zusammen mit dem Kunstexperten Meyer einen von Klein arrangierten *Don Giovanni* mit der Milder. Der Professor preist die «Leidenschaft und seelenvolle Durchdrungenheit» ihrer Opernpartien (Br III, 71) – «es hatte allen Anschein, als ob namentlich Madame Milder seinem Herzen gefährlich sei» (HBZ 536).

Angesteckt ist Hegel auch von dem grassierenden ‹Sontags-Fieber›. Die Sopranistin Henriette Sontag wird von den Berlinern die «jöttliche Jette», von Goethe eine ‹flatternde Nachtigall› genannt. Carl Maria von Weber hat sie entdeckt und gab ihr die Titelpartie seiner Oper *Euryanthe*, und in der Uraufführung von Beethovens 9. Sinfonie war ihr Sopran zu hören. Am Königstädtischen Theater singt sie Mozart und besonders Rossini. Sie war wie der Professore von dem italienischen Komponisten begeistert, und Rossini war ein Bewunderer von ihr. Grillparzer berichtet, wie er die ‹niedliche Sontag› im Hause Hegel angetroffen, man ein heiteres Gespräch geführt und ihre bezaubernde Stimme gehört habe. Hegel verhindert eine an ihrer Person sich entzündende Duellabsicht zwischen Saphir und Schall (HBZ 296, 536 f.). «Außerordentlich gefiel sich Hegel in der Gesellschaft der Berliner Frauen, so wie sie umgekehrt den guten und scherzreichen Professor bald mit Vorliebe hegten und pflegten» (Ros 359). Neben den beiden Opernstars verehrt er außer der Schauspielerin Crelinger-Stich auch Friederike Robert, die Frau von Ludwig Robert und schönste Schwäbin in Berlin; er schickt ihr einen Geburtstagsbrief und Pralinen in die Theaterloge – «Hegel war ein großer Anbeter der Schönheit von

Friederike Robert, die er auch als schwäbische Landsmännin gern hatte» (Br III, 475).

> Sonett für Friederike Robert
>
> Verlaß Berlin, mit seinem dicken Sande,
> Und dünnen Thee, und seinen witz'gen Leuten,
> Die Gott und Welt und was sie selbst bedeuten,
> Ergriffen längst, mit Hegelschen Verstande.
>
> Heinrich Heine

Im Salon der Amalie Beer lernt Hegel ihre Söhne Heinrich Beer und den jungen Pianisten und Komponisten Giacomo Meyerbeer kennen. Heinrich war mit der Enkeltochter von Moses Mendelssohn verheiratet und wie sein Bruder Verehrer von Rossini und Mitglied von Zelters Singakademie. Er hört Vorlesungen bei Hegel und Alexander von Humboldt. Weber wohnt bei dem jungen Paar, während er die Aufführung der *Euryanthe* leitet. Außerdem sammelt Beer Beethoven-Autographen – zum Beispiel der vierten und der siebten Sinfonie sowie Teile der *Fidelio*-Partitur. Der skurrile Sammler und schwarzes Schaf der Familie Beer begleitet Hegel häufig auf Spaziergängen. Anhand der Namen Spontini und Weber sprechen sie über die Spannungen im Berliner Musikleben, ein Konflikt zwischen einerseits der deutsch-romantischen Oper wie der Hoffmannschen *Undine* und Webers *Freischütz*, worin Hegel mit Zelter die Zerrissenheit, das Gekünstelte, Gesuchte kritisiert, und andererseits Mozart und Rossini; die Musik des Letzteren hatte Hoffmann als ‹leeren Ohrenkitzel und süße Rossini-Limonade› bezeichnet. Für Hegel hingegen repräsentieren *Die Zauberflöte* von Mozart und *Der Barbier von Sevilla* von Rossini musterhaft die modern-romantische Tonkunst. Dass Hegels Musikästhetik bis heute als die profundeste gilt, liegt vor allem an seiner Rossini-Deutung.[251] Anknüpfend an seine Naturphilosophie und seine Lehre vom subjektiven Geist bestimmt Hegel anhand von Ton und Klang der Musik die doppelte Negation der Äußerlichkeit. Das Klingen verklingt und wird in der geistigen Existenzform der Innerlichkeit aufgehoben; in der Sinnlichkeit der Töne und ihren mannigfaltigen Zusammenklängen drückt sich Geistiges aus. Bei

Rossini erhalten Melodie und menschliche Stimme eine herausgehobene Bedeutung. Der Gesang ist die unmittelbarste Artikulation der Innerlichkeit – ‹Rossini ist als Komponist kongenial zu Hegels Ästhetik›[252]. Relevanz für dessen Konzeption der modernen romantischen Kunst besitzt der von Rossini den Sängern gegebene Spielraum zur freien Entfaltung im Gesang; die Interpreten können Koloraturen spontan aus sich selbst erzeugen, sind selbst ‹Compositeurs›. Rossini ‹geht mit seinen freien Melodien über alle Berge›. Wir haben keinen leeren Ohrenkitzel, im Gegenteil: eine höchst gefühlvolle, geistreiche, in Gemüt und Herz eindringende Musik›;[253] seine Kompositionen ‹schweben sinnberückend die Zuhörer an, wie sie eine höchste Bravour der Sänger voraussetzen›.[254] In Berlin hört Hegel auch den Geiger Paganini, lernt die Nocturnes von Chopin kennen. Vor einer Gesellschaft bei Hegel soll einmal die Pianistin Johanna Kinkel spielen. Weil das Klavier beschädigt ist, zieht man in die nahe Wohnung der Künstlerin. «Der Philosoph trug die große Lampe voran über die Straße, die anderen folgten mit Wachslichtern.» (HBZ 449)

4. Die bildende Kunst und die Berliner Schule der Kunstgeschichte

Hegel hatte Zugang zu Kreisen bedeutender bildender Künstler und den eigentlichen Gründern der neuen Disziplin Kunstgeschichte. Seine Einblicke in Ateliers, in die Hintergründe von Gemäldesammlungen, Ausstellungen, Museen lassen ihn seine Ästhetik fortentwickeln. Zudem hat er gewichtigen Einfluss auf die Neugestaltung der Museumslandschaft, ebenso auf herausgehobene Kunstereignisse und die Kunstkritik. In seiner Person greifen das kulturelle Leben, der historische und der philosophische Blick auf Kunst ineinander. Um Hegel sammeln sich einige Künstler und Kunstkenner. «Über die Werke der bildenden Kunst wurde gern die Unterhaltung mit dem Maler Xeller, einem gemütlichen Schwaben […] und den Heidelbergern Schlesinger und Köster gepflogen. Alle drei waren vorher bei der Boisseréeschen Galerie in Heidelberg mit der Restauration der Gemälde beschäftigt gewesen und jetzt zu demselben Zweck bei

den Sammlungen des Berliner Museums angestellt.» (HBZ 452) Eine weitere Fraktion von Neu-Berlinern war die Gruppe um die Kunsthistoriker Schnaase, Waagen und Kugler, alles Hegel-Hörer. Zu Hegels Bekanntenkreis gehörten drittens die Mitglieder der Berliner Bildhauerschule Schadow, Rauch, Friedrich Tieck und Wichmann, der Maler Rösel sowie die Kunstexperten Hirt und Carl Friedrich von Rumohr. Hegel profitiert immens von dem geballten und in seine Überlegungen einfließenden Sachverstand und entwickelt eine innovative Philosophie der modern-freien Kunst. Schnaase bekennt, dass er mit dem Lehrer nach Berlin ging, dessen *Enzyklopädie* und *Phänomenologie* intensiv studiert habe, um den «weiten Gesichtskreis» und die Gesamtheit des Systems inklusive der Philosophie der Kunst erfassen zu können. Die Verbindung der Geschichte mit den «Kategorien des logischen Gedankens» war für ihn von großer Bedeutung.[255] In systematischer Absicht ist die universalhistorische mit der quellenkritischen empirischen Dimension zu amalgamieren. Waagen und Rumohr sind wesentlich am Aufbau des Berliner Kunstmuseums beteiligt. Waagen übergibt Hegel seine bedeutende kunsthistorische Studie zu Hubert und Jan van Eyck. Sie besichtigen gemeinsam die Minutoli-Sammlung, den Grundstock der Ägyptischen Abteilung, wobei sich Hegel «Belehrung» vom Kenner erhofft (Br III, 5). Im Schloss Monbijou sind Prachtstücke der antiken Kunst zu sehen, Abgüsse der *Elgin Marbles* von der Akropolis und aus dem griechischen Tempel *Apollon Epikurion*. Waagen wirkt später als Mitglied der ‹Gegenakademie› sowie in dem 1827 von Hegel-Freund Förster ins Leben gerufenen Wissenschaftlichen Kunstverein, dann als Direktor der Gemäldegalerie und als erster Professor für Kunstgeschichte an der Berliner Universität. Rumohrs *Italienische Forschungen* gelten neben Waagens Van-Eyck-Buch als Gründungsdokumente der Berliner Schule der Kunstgeschichtsschreibung. In seiner letzten «Vorlesung zur Ästhetik» 1828/29 beschäftigt sich Hegel ausführlich mit Rumohrs Werk über die italienische Kunst. Er sieht in ihm ‹einen der gelehrtesten Kunstkenner unserer Zeit, der die reichste Nachforschung gemacht hat und zugleich Überlegungen zur Schönheit überhaupt anstellte›.[256] Die Sammlung Solly (ca.

9000 Gemälde), die Hegel zum Teil bereits aus Nürnberg kennt, bietet einen Fundus für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte der Malerei.[257] Auch die Gemälde im Königlichen Schloss, die Giustinianische Kollektion sowie die Nadler-Sammlung tragen hierzu bei. Auch der ehemalige Heidelberger Student und Rosenkranz-Freund Kugler sowie der Hegel-Schüler Hotho können zu den Repräsentanten der Berliner Schule der Kunstgeschichte gerechnet werden. Hegel war die graue Eminenz in der Genese der allgemeinen Kunstgeschichte. Hegel schätzt auch den Gegenspieler der Waagen-Rumohr-Fraktion beim Aufbau der Museen, den ersten Berliner Professor für Archäologie und einer der Urväter der Berliner Sammlungen, Hirt. Seine Beiträge zur Geschichte der bildenden Künste und zur klassischen Architektur werden von ihm sorgfältig rezipiert; auch gibt ihm Hirt genaue Empfehlungen für die Besichtigung von Kunstwerken in Prag und Wien. Für das ausgezeichnete Netzwerk Hegels in die Kunstszene gibt es viele Indizien. Xeller[258] nimmt wie Zelter und Rösel an der letzten Geburtstagsfeier von Hegel im Tivoli teil. Rauchs Blücher-Standbild begutachtet Hegel zusammen mit dem Künstler sowie General Gneisenau und Varnhagen um sechs Uhr früh. In der Berliner Kunstausstellung 1830 steht neben Rauchs Arbeiten auch die Hegel-Büste von Rauchs Schüler Wichmann.[259] Im selben Jahr werden Zelter und Schadow, der Schöpfer der Quadriga auf dem Brandenburger Tor, ehrenpromoviert und treffen sich zum ‹Doktorschmaus› mit Hegel. Auch seine Teilnahme an den beiden Dürer-Feiern am 8. und 18. April 1828 bezeugen diese Verbindungen. Försters Wissenschaftlicher Kunstverein – Mitglieder sind neben Hegel u.a. Rauch, Schadow, Friedrich Tieck, Waagen, Hirt, Schinkel, Rösel, Ehrenmitglieder die Brüder Humboldt – begeht das Jubiläum mit einer von Tieck geleiteten feierlichen Sitzung am 8. April. Hotho und Schadow halten Vorträge, Förster spricht zum Festmahl.[260] Und am 18. April veranstaltet der Verein der Kunstfreunde im Preußischen Staat, dem Hegel auch angehört, die Säkularfeier, zu der er Karten für sich und seine Frau beim Vorsitzenden Schadow erbeten hatte. In feierlichem Zug geht es Unter den Linden von der Kunstakademie zur Singakademie, an dessen Eingang Wichmanns imposante Dürer-

Bildsäule platziert ist, links und rechts stehen vier Skulpturen von Tieck, vor dem Orchester ist die verkleinerte Kopie von Rauchs Nürnberger Dürer-Denkmal aufgestellt. Zur Eröffnung wird eine Sinfonie von Mendelssohn Bartholdy gespielt; eine auch von ihm komponierte Kantate folgt nach dem Festvortrag, aufgeführt durch die Singakademie und den philharmonischen Verein unter Zelter; Solisten sind Devrient und Milder. Zum Festessen spricht Schadow.

Karl Hegel berichtet über einen Besuch Rumohrs, «der als Verfasser des ‹Geistes der Kochkunst› die Hausfrau in Verlegenheit setzte, aber zu ihrer Beruhigung eigenhändig den Salat bereitete», eine seiner Spezialitäten von ‹hoher Simplizität›. [261] Der Abend stand im Zeichen Italiens; man sprach wohl über Rumohrs Forschungen zur Geschichte der italienischen Kunst[262] und auch über die Pfefferbrote aus Siena, die Bologneser Wurst und die Fettucine des Römers Palmaroli. Hegel betont, dass auch im Schmecken die Einheit des Subjektiven und Objektiven des Empfindens steckt (GW 22, 78). Und vielleicht hat der Denkkünstler den Titel des Buches über die Kochkunst angeregt: *Der Geist der Kochkunst*. Auch mag der schwäbische Philosoph bei manchem Mittagessen ein geflügeltes Berliner Wort geübt haben:

> O, Jot!
> Eine jute jebratene Jans
> Ist eine jute Jabe Jottes!

10. Hegels europäische Streifzüge

1. Dresden

Nach den philosophischen Entdeckungsfahrten unternimmt Hegel Reisen im mittleren und westlichen Europa. Es geht ihm um Bildung, Erholung, das Kennenlernen von Sehenswürdigkeiten und historischen Orten sowie um den Besuch bei Bekannten, im Zentrum aber steht die Kunst. Nach einem Erholungsurlaub der Familie auf der Insel Rügen im September 1819 folgen in den

beiden nächsten Jahren zwei Herbstreisen nach Dresden, zum Teil mit Marie und Friedrich Förster, verbunden mit Besuchen bei Friedrichs Bruder Karl Förster, Literaturhistoriker und Übersetzer von Petrarca, Tasso und Dante. Angeregt durch die Berliner Säkularfeier für Raffael sieht sich Hegel die *Sixtinische Madonna* in der Dresdener Gemäldegalerie an, ebenso Bilder Antonio Correggios. Man besichtigt die Antikensammlung und hört Ludwig Tiecks Lesungen aus Werken von Carlo Goldoni. Auch unternimmt man Ausflüge in die malerische Landschaft der Sächsischen Schweiz und zum Schloss Pillnitz.

2. Aufbruch ins Ausland – Die Reise in die Niederlande (1822)

Nach den frühen Jahren in der Schweiz führt die erste Auslandsreise in die Niederlande. Die Briefe Hegels an seine Frau dokumentieren Ziele und Erlebnisse. Er absolviert bereits auf dem Weg ein bemerkenswertes Programm, vom Magdeburger Dom über die Gemäldesammlungen in Braunschweig und Kassel – schon da seien ‹vortreffliche Niederländer› zu sehen –, auch den Herkules auf der Wilhelmshöhe, das Marburger Grabmal der Heiligen Elisabeth von Thüringen, die Städte des Westfälischen Friedens, in Köln die Sammlung der Weinhändler Johann Baptist Hirn und Heinrich Schiefer, die von Jacob Lyversberg und die von Ferdinand Franz Wallraf, den Dom bis hin zur Kollektion Bettendorf und den Dom in Aachen, er setzt sich auf den harten Stuhl Kaiser Karls des Großen. In Belgien besucht er die Kathedralen von Löwen und Antwerpen, den denkwürdigen Ort der Schlacht von Waterloo. In Amsterdam angekommen ist das Reichsmuseum mit seinen Rembrandts und weiteren holländischen Meistern erstes Ziel. Auf der Reise besucht er Weggefährten und Freunde, den Jenaer Hörer Abeken, Walter in Bonn, seinen Schüler und treuen Freund van Ghert in Brüssel sowie den französischen Mathematiker und Revolutionär Lazare Carnot in Magdeburg. Unterwegs in der ‹freien, reichen, die Künste liebenden Bürgerstadt› Amsterdam mag er an Descartes und Spinoza gedacht haben. Die Briefe an Marie enthalten eindrucksvolle Naturbeschreibungen, der Landschaft

auf den holländischen Spaziergängen oder noch am Rhein: «schöner Mondschein überglänzte den Rhein, der vor meinen Fenstern vorbeifloß; Eulen, die ich in meinem Leben noch nie sprechen gehört, musizierten darein».[263] Die Eule der Minerva mag mitgesungen haben.

3. Das ‹Geschwelgthaben in geistigen Genüssen› – Prag und die Habsburger Metropole Wien (1824)

Über Dresden geht es nach Teplitz, wo er das Quellwasser, die heißen Bäder und das schöne Böhmerland genießt. Durch das anmutige Moldautal reist er weiter nach Prag. Dreimal, so oft wie sonst in keiner der europäischen Metropolen, war er in der Moldaustadt. Neben dem kulturhistorischen Interesse gibt es einen familiären Grund: Ein Onkel von Marie, Johann Georg Freiherr Haller von Hallerstein, dient seit 1820 als Oberst im Regiment Kutschera in Prag. Vom Gelehrten Josef Henniger, dem Bruder von Lissy Henniger, der Frau des Oberst, kann Hegel viel über die Prager Sehenswürdigkeiten erfahren. Nach den Empfehlungen Hirts schaut Hegel sich «altdeutsche Leckerbissen» an, in der ständischen Bildergalerie, in der kaiserlichen Bibliothek im ehemaligen Jesuitenkollegium, im Kreuzherrenstift, auf der Burg Karlstein und in der Domkirche St. Veit auf dem Hradschin (Br III, 51). Er lernt sehr schöne altdeutsche und altniederländische Gemälde kennen, Werke von Rubens und Rembrandt, einen Caspar David Friedrich, wahrscheinlich den Mondaufgang am Meer. Er geht den Weg über die Karlsbrücke und steigt von der Prager Kleinseite auf die Burg; die Aussicht von Brücke und Burg bezaubert ihn. Er sucht den Kontakt zu Graf Georg von Buquoi; wahrscheinlich hat Hegel die 1815 publizierte Schrift *Theorie der Nationalwirthschaft*[264] des renommierten Nationalökonomen gelesen, in der er sich auf Smith bezieht und in der Arbeit, in Produktion und Veredlung (Raffinierung), die Quelle des Nationalreichtums sieht. Auch Arbeitsteilung, der allgemeine Weltverkehr (die ganze Welt ist zum Marktplatz bestimmt), Nachhaltigkeit zur Sicherung des Wohlstands (beständiges Bedürfnis der Land- und Forstwirtschaft) kommen zur Sprache. Eine Überlegung der

Abhandlung muss Hegel besonders interessiert haben: die Beförderung eines allgemeinen dauerhaften Wohlstandes durch die möglichst gleiche Verteilung des Reichtums unter den Bürgern, vor allem solle der Reichtum der Klasse der produktiven Arbeiter zuströmen. Gemäß dem Prinzip der Humanität soll der Arbeitende durch maßvolle Anstrengung sein Auskommen und Zeit für Geistesbildung haben, deren jeder als Mensch und Bürger teilhaftig werden solle.[265] Buquois Plädoyer für einen sozialen Staat, der auf ‹Unternehmungen für den Wohlstand, guter Verwaltung und vielfältigen Bildungsanstalten› ruht, könnte Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* angeregt haben.

Der Wienbesuch hat deutliche Auswirkungen auf die Vorlesungen über die Philosophie der Kunst, vor allem auf die Ästhetik der Musik und der Malerei, Hegel bewundert ‹herrlichste Schätze›. Überschwänglich spricht er mit Schillers *Don Carlos* über die «schönen Tage in Aranjuez» (Br III, 60). Das Programm ist äußerst dicht. Die eigentliche Entdeckung der italienischen Opern von Rossini erfolgt in der Donaumetropole. Milder hatte ihm italienische Gastaufführungen eindringlich empfohlen – «der erste Klang ist Freiheit und Leidenschaft» (Br III, 71). Die Sängerinnen und Sänger, speziell Joséphine Fodor brillieren durch Stärke, Lieblichkeit, Reinheit und die vollkommene Freiheit ihres Gesangs. Hegel geht in die Aufführungen von *Otello* und *Zelmira* sowie zweimal vom *Barbier von Sevilla*. Die Stimmen «erzeugen und erfinden Ausdruck, Koloraturen aus sich selbst», sie komponieren (Br III, 56 f.). Begeistert hört er die Fodor auch in Mozarts *Figaro* im Theater an der Wien. Er besichtigt den Stephansdom, besucht die Kaiserliche Bildersammlung in Belvedere, die des Erzherzogs Karl, die Liechtensteinische und die Esterhazysche. Er war im Antikenkabinett, in der kaiserlichen Bibliothek und im zoologischen Museum. Hegel bewundert Meisterwerke der Italiener, Spanier und Holländer. Er flaniert durch den Prater, die Kärtnerstraße; besichtigt Schloss Schönbrunn. In Nußdorf genießt er einige Viertel vom goldnen Wein. Grillparzer macht er seine Aufwartung. Er geht ins Burgtheater und zum berühmten Kasperl im Leopoldstädter Theater: Hegel im Kasperletheater.

4. Auf dem Esel zu Rousseau – 1827 in Paris

> Den sieh', es wallt der Enkel zu seinem Grab,
> Voll hohen Schauers, wie zu des Weisen Grab,
> Des Herrlichen, der, von der Pappel
> Säuseln umweht, auf der Insel schlummert
>
> Hölderlin über Rousseaus Eremitage

An der Mosel und der Marne entlang, vorbei an der Windmühle von Valmy – die Revolutionsschlacht von 1792 hatte Hegel sehr beschäftigt – und an den Feldern der Niederlage von Attila gegen Theoderich I. geht es Richtung Paris. In Châlons, Juvigny und Épernay kostet Hegel den Champagner. Victor Cousin begleitet ihn durch die «Hauptstadt der zivilisierten Welt». (Br III, 183) Sie besuchen den Ort, an dem die Morgenröte der neueren Zeit mit dem Krähen des gallischen Hahns begann. Hegel ist von den Impressionen am Seineufer schier überwältigt. Er geht zur Bastille, auf deren Sturm er an jedem 14. Juli mit Champagner anstößt. In dieser Stadt möchte er mit ‹Feuer und Enthusiasmus› (Br III, 197) viele Monate verweilen. Mit ihr sind viele französische Erinnerungen verknüpft: an die von den Mömpelgarder Kommilitonen in Tübingen intonierte Marseillaise, an die damals in Paris tätigen Revolutionsanhänger Oelsner und Kerner, an den Schrecken der jacobinischen Guillotine, an die Reise ins frankophone Waadtland und die Übersetzung der girondistischen Kampfschrift von Cart, an Napoleon in Jena, an das Französische Gymnasium von Berlin. Rousseau widmet er einen Besuch in Montmorency, dessen Eremitage. Von einem Esel lässt sich Hegel zu einem Wallfahrtsort der Rousseauisten bringen, seine Besuche der St. Peterinsel im Bieler See und Genf im Sinn. Er steht an dem Platz, an dem zwei richtungsweisende Schriften Rousseaus entstanden, *Émile* und der *Contrat social*. Während des Ritts auf dem Esel mag er sich gefragt haben, ob «die Nachtigallen dort noch schlagen, wie in den Nächten, wo Rousseau dort mit seiner Sophie in der Jasminlaube saß? ob der Bach noch durch den Hain von Andilly murmelt, an dem Rousseau die Stimmung für die Arbeit des Tages zu holen gewohnt war?»[266]

In der Nationalbibliothek und der Akademie der

Wissenschaften fühlt er sich dem französischen Geist nah, Descartes, Montesquieu und Diderot; vielleicht begegnete er Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, François-René de Chateaubriand, Pierre-Paul Royer-Collard oder dem ehemaligen Stuttgarter Karlsschüler George Cuvier. Hegel liest die von François-Auguste Mignet verfasste Geschichte der Französischen Revolution und lernt den renommierten Sinologen und Orientalisten Jean-Pierre Abel-Rémusat kennen, der gerade den Roman *In-Kiao-Li* aus dem Chinesischen übersetzt hat.[267] Für seine Kurse zur Philosophiegeschichte nutzt er Abel-Rémusats Studie über den chinesischen Philosophen Lao Tse.[268] Hegel wird in eine akademische Runde mit den beiden Historikern der Französischen Revolution Mignet und Adolphe Thiers[269], dem Komparatisten Charles-Claude Fauriel und dem Anhänger des griechischen Befreiungskampfes Andrea Mustoxidi, später erster Erziehungsminister Griechenlands, eingeladen. Mit Fauriel, einem Neffen von Sieyès, wird Hegel über den damals weitergeleiteten Brief der Stuttgarter Revolutionäre an seinen Onkel gesprochen haben. Fauriels «Reflexionen erinnern nicht selten durch schlagende Richtigkeit an Hegel's Weise»,[270] schreibt ein Interpret. Die Eindrücke der Theateraufführungen fließen später in die *Ästhetikvorlesungen* ein, u.a. von Walter Scotts *Kenilworth*-Stück, von *Hamlet*, *Othello*, *Romeo und Julia* sowie Molières Komödien. Erst beim *Tartuffe* in Paris habe er das Komödiantische darin richtig erkannt. Hegel erlebt auch Rossinis *Semiramide* im Théâtre-Italien. Im Louvre kann er das, was er hundertmal als Kupferstiche sah, als Gemälde betrachten. Er flaniert auf den Champs-Élysées, auf den Montmartre, in Versailles, im Jardin du Luxembourg, vorbei am Palais Royal, am Tempel der Börse, am Panthéon und an Notre-Dame, lässt sich von süßen Leckereien in die Cafés locken. Es wird ihm schwergefallen sein, die Stadt an der Seine zu verlassen.

Die Rückreise führt über Brüssel, er sieht den van Eyckschen Genter Altar, Gemälde von Memling in Brügge, zum zweiten Mal Aachen. Hegel besucht die Universitäten Löwen und Gent und denkt an einen «dereinstigen Ruheplatz», «wenn die Pfaffen in Berlin mir selbst den Kupfergraben vollends entleiden. Die Kurie in Rom wäre auf jeden Fall ein ehrenwerterer Gegner als die

Armseligkeiten eines armseligen Pfaffengeköchs in Berlin» (Br III, 202, 422). Nach der erneuten Besichtigung des Kölner Doms fährt er nach Weimar zu Goethe, der über den Besuch sehr erfreut ist. Der alte Großherzog Karl August lädt zum Besuch des botanischen Gartens in Belvedere, um ‹mit St. Wolfgang und St. Wilhelm, mit Goethe und Hegel, im Pflanzenkabinett› zu weilen. Sie gehen an der Ilm spazieren, auf den «alten, bekannten, vor 25 Jahren begangenen Wege[n] des schönen Parks, Begrüßung der Ufer der kleinen Ilm und ihrer leiseren Wellen, die manches unsterbliche Lied gehört» (Br III, 205). Obschon Hegel inzwischen die Reiselangeweile und die Folterkammer der Kutschen beklagt, kehrt er verjüngt nach Berlin zurück.

5. Die letzte Auslandsreise nach Teplitz, Prag und Karlsbad – Zur Erholung und zu Schelling

Im Herbst 1829 reist der neu gewählte Rektor Hegel zum Kuraufenthalt in die böhmischen Bäder von Teplitz, dann über Prag nach Karlsbad. Schwiegermutter Susanna, die mit Tante Rosenhayn in Teplitz weilt, berichtet, dass Hegel ‹glücklich, vergnügt und heiter› angekommen ist und ein Rebhuhn mit Melniker Wein verspeist. Man besucht Schloss Dux der Grafen von Waldstein, die geschichtsträchtige Residenz der Wallensteins; Giacomo Casanova war dort Bibliothekar in seinen letzten Lebensjahren, Zar Alexander, der preußische König und Kaiser Franz I. konferierten 1813, Beethoven gab ein Konzert und wurde zu seiner Waldstein-Sonate angeregt, Goethe war Gast, Schiller verfasste 1791 Vorstudien zu seinem *Wallenstein*-Stück, was bei Hegel mit Erinnerungen an seine früheren Studien zum *Wallenstein*-Drama verknüpft ist (GW 17, 411 ff.). Von Berlin wird Hegel ein paar Wochen später Freund Friedrich Förster schreiben, dass der Preußische König dem Grafen Waldstein die Wallenstein-Studie von Förster geschenkt habe (Br III, 278). Zu seinem Geburtstag am 27. August 1829 besucht Hegel mit Susanna und Tante die nahe gelegene Rosenburg, Ruzovy Hrad, bevor es nach Prag weitergeht. Susanna schreibt: «Wir waren sehr vergnügt in seiner heiteren Gesellschaft. Er ist allerding sehr

lieb. Ich habe ihn nie anders gekannt, aber auch sehr unterhaltend und heiter. Alles freut sich seiner. Ich war stolz auf meinen lieben Hegel.»[271]

Tante Rosenhayn wird Hegel nach Karlsbad, Weimar und Jena begleiten. Auch Frau von Wahl, eine von Hegel faszinierte Adlige aus Dorpat, die mit Hegel und Zelter schon vergnügte Stunden in Berlin zubrachte, reist in die Kurstadt nach. Hegel wird ins Sprudeltrinken eingeweiht und fühlt nach einigen Tagen eine Linderung seiner Brustschmerzen. In Karlsbad kommt es auch zu einem letzten Treffen mit Schelling. Die beiden alten Freunde und späteren Gegenspieler essen zusammen zu Mittag, gehen spazieren und ins Kaffeehaus. Schelling, bayerischer Hofrat und Vorstand der Königlichen Akademie der Wissenschaften, residiert im noblen Hotel *Zu den Staffeln auf der Wiese*, Hegel im *Hotel zum Goldenen Löwen*. Hegel hatte Schelling im philosophischen Rang überflügelt und war jetzt der bedeutendste Denker in Deutschland. Die überlieferten Zeugnisse beider spiegeln die delikate Situation: Schelling erlebt den früheren Wegbegleiter ‹ungemein freundschaftlich, als wäre zwischen ihnen nichts passiert› (HBZ 403), Hegel teilt mit, dass er mit Schelling fünf, sechs Tage ‹in alter kordater Freundschaft› zugebracht und ihm einen Beitrag über Religionsphilosophie für die *Kritischen Jahrbücher* angetragen habe (Br III, 270). Doch sei «sein altes trotziges Wesen» noch immer vorhanden (Br IV/2, 72). Auf der Rückfahrt besucht Hegel wiederum den ‹80jährigen Jüngling› Goethe. Diese Reise war seine letzte.

11. ‹Er dachte seinen Zuhörern etwas vor› – Hegel als Berliner Professor

Im Hegelschen Auditorium versammelt sich stets ein illustres Völkchen, der Hörerkreis reicht von seinen direkten Schülern über Bewunderer und philosophisch Interessierte bis hin zu gelegentlichen Hörern, von Studenten und Assistenten bis zu preußischen Beamten. Seine Vorlesungen finden eine ungemein große Resonanz; sie zählen zu den faszinierenden intellektuellen

Ereignissen des Jahrzehnts. Hegel baut eine eigene Schule auf; mit Carové, Henning, Marheineke, Gans, Förster, Hotho, Michelet, Rosenkranz, Bruno Bauer[272] und David Friedrich Strauß, um nur die Wichtigsten zu nennen. Aus der breit gefächerten Hörerschaft seien die interessantesten und prominentesten erwähnt: als erste Heine und Feuerbach, die ungeachtet ihrer späteren Wege für Hegel Hochachtung und Verehrung bewahren; Mendelssohn Bartholdy fertigt eine verschollene Mitschrift an; die Vertreter der Dichtergruppe Junges Deutschland Gutzkow, Laube und Glaßbrenner; auch der Schriftsteller Willibald Alexis schreibt mit (GW 16, 498); der Thüringer August Röbling, der später die Brooklyn-Bridge in New York baut; Johann Carl Eduard Buschmann, der 1828 ein Buch über die mexikanische Revolution publiziert; der Historiker Gustav Droysen und Heinrich Wilhelm Dove, einer der bedeutendsten Naturforscher des 19. Jahrhunderts und Begründer der wissenschaftlichen Meteorologie und Klimatologie.

Unter den ausländischen Zuhörern sind der französische Philosoph Victor Cousin, für dessen Freilassung aus dem preußischen Gefängnis sich Hegel eingesetzt hatte; der Balte Uexküll; der aus Boston stammende, später renommierte Historiker George Bancroft; aus Dänemark Heiberg und Hyppolite Rolin aus Belgien. Der polnische Nationaldichter Adam Mickiewicz kommt als Gast; die polnische Fraktion, die Polonia, ist zahlreich vertreten, neben den Studenten aus den baltischen Ländern. Der Waadtländer Jules Correvon ist Hörer sowie die durch ihre Nachschriften bekannten Schweizer Johann Rudolf Ringier und Anton Philipp Ganzoni. Auch Adolf Heimann zählt dazu; von ihm sind Nachschriften von Hegels *Philosophie der Weltgeschichte* und der *Ästhetik* überliefert. Er gibt später dem englischen Dichter Charles Wordsworth Sprachstunden und lehrt ab 1837 als Professor der Germanistik am University College in London.[273] Franz Mauros (Frankiskos Mavros) von der griechischen Insel Paros möchte bei Hegel über Platon hören[274], Johannes Benthylos bekommt 1828 von Hegel ein Exemplar der *Phänomenologie* mit dem Eintrag «den Griechen Glück wünschend», der sich auf den griechischen

Befreiungskampf bezieht.[275] Bereits in Stuttgart stand Hegel mit Nikolides in Verbindung, der einer Gruppe um Rhigas Velestinlis, den Vorkämpfer der griechischen Unabhängigkeit, angehörte, und in Paris hatte er den späteren Athener Erziehungsminister Mustoxidi getroffen, in Berlin solidarisiert Hegel sich mit den Griechenfreunden (Philhellenen).

Weitere künftige Gelehrte hörten die Vorträge: der Philosoph Johann Eduard Erdmann, der später in London lehrende Orientalist Friedrich August Rosen, die später in Berlin und Breslau lehrenden Juristen Carl Gustav Homeyer und Abegg; Letzterer studierte in Nürnberg, Heidelberg und Berlin bei Hegel. Die Kunsthistoriker Schnaase und Johannes Gaye, der dann in Italien bedeutende Studien veröffentlicht, nehmen teil. Auch der Theologe Wilhelm Vatke wird durch die Vorlesungen zum Hegel-Anhänger. Eine Gruppe ehemaliger Nürnberger und Heidelberger Anhänger findet sich ein: der Theologe Richard Rothe, Julius Niethammer, Moritz Seebeck und Gustav Asverus, dazu Söhne der Familien Merkel und Tucher und in Hegels letzten Monaten auch Sohn Karl. Neben Heine und Gans sind weitere jüdische Bürger zugegen, Hegels Freunde Stieglitz und Heinrich Beer, der spätere Germanistikprofessor Heimann, der Verleger Parthey und Moritz Veit. Studierende anderer Fächer gesellen sich hinzu, vor allem der Juristerei und der Medizin, aber auch Lehrer, preußische Beamte und Militärs wie der bekannte Mitschreiber Major Karl Gustav Julius von Griesheim.

Über den mehrjährigen Kursus gibt Hegel 1820 zu Protokoll:

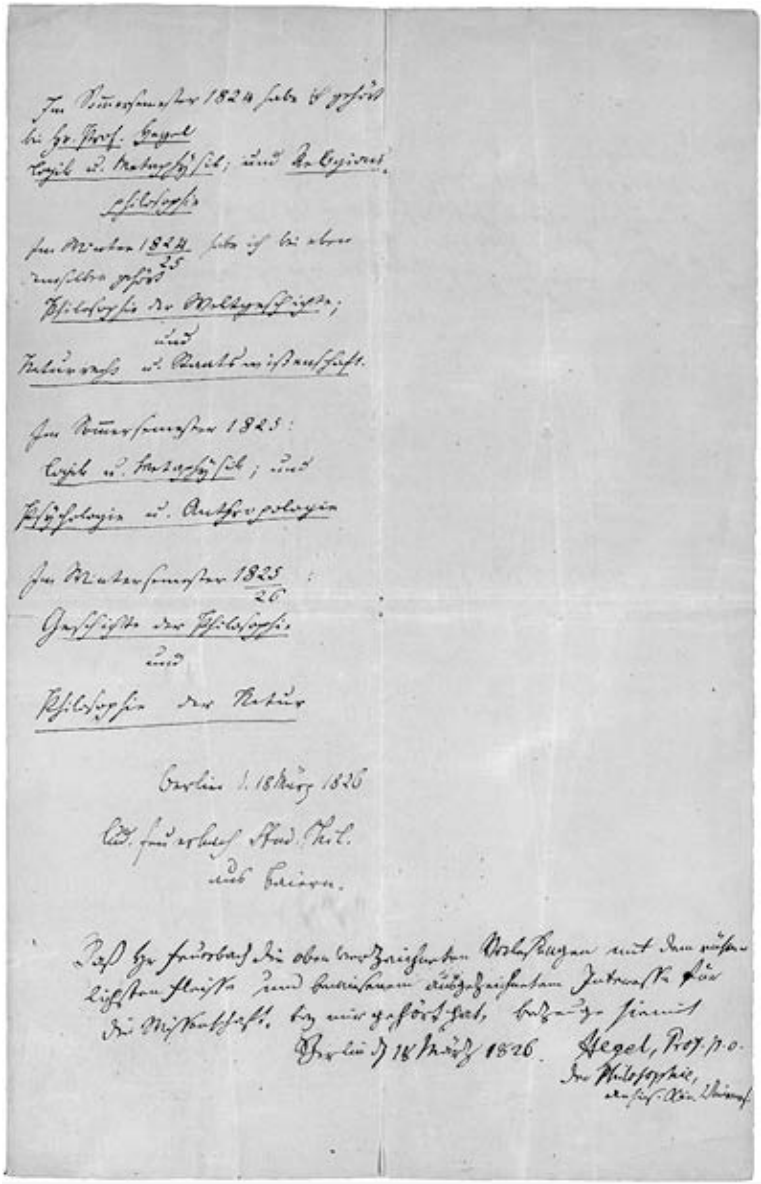
> so kann eine Vollständigkeit nach der gewöhnlichen Einteilung in eine Vorlesung über die theoretische und in eine über die praktische Philosophie gesehen werden. So lese ich in einem Semester Logik und Metaphysik und im andern desselben Jahres Naturrecht und Staatswissenschaft oder Philosophie des Rechts in dem Sinne, daß Ethik oder Pflichtenlehre darin enthalten ist – welche beiden Wissenschaften somit innerhalb eines Jahres gehört werden können. Für die weitere wissenschaftliche Vollständigkeit ergeben sich als fernere Teile Philosophie der Natur, Philosophie des Geistes, Anthropologie und Psychologie, Ästhetik, die sich zugleich auf Religionsphilosophie bezieht; – an das Ganze schließt sich dann Geschichte der Philosophie an. Von diesen vier Teilen lese ich jedes Semester abwechselnd einen, so daß in zwei Jahren der ganze

Zyklus durchlaufen ist (Hegel).[276]

Aus Berichten von Zuhörern kristallisiert sich ein weitgehend übereinstimmendes Bild von diesen Kollegien heraus:[277] Hegel war kein begnadeter Redner. Seine Rede war schwerfällig, weder flüssig noch klar; er stückelte die Sätze, kramte in den Papieren, schnupfte Tabak, krächzte und hustete. Er sprach wie zu sich selbst, ein «laute[s] Selbstgespräch», eine Art denkende Improvisation – «er dachte seinen Zuhörern etwas vor» (HBZ 443, 515). Doch die meisten waren von der magischen Kraft des Gedankengangs wie gebannt. Im Saal war es mucksmäuschenstill, neben der Stimme Hegels hörte man nur das Geräusch der schreibenden Federn. «[U]nter der herben Schale lieg[t] der süße Kern eines ganz fertigen, in seiner Konsequenz staunenswerten philosophischen Gebäudes.» (HBZ 348) Sobald ein Zusammenhang fertig formuliert war, entstanden Überlegungen von ‹unvorhergesehenem Zauber›, ‹teure Perlen, welche [Hegel] in den dunklen Abgründen des Alls erbeutet hatte› (HBZ 377). Laut Gutzkow war Hegel keineswegs zerstreut: «Er brachte seine ganze Sache, sein volles Streben, seine ungetheilte Person mit auf den Katheder.»[278] Ein weiteres Charakteristikum bestand in der ätzenden Polemik Hegels, in satirisch-ironischen Bemerkungen über seine Gegner. Alles nicht zu Ende Gedachte, oberflächlich Abstrakte verachtete er. Der ‹mörderische Sarkasmus› durcheilte am nächsten Tag die Stadt und darauf ganz Deutschland.

Erdmann, der sein Studium als Jünger von Schleiermacher begann, aber aufgrund der Hegelschen Vorlesungen in dessen Lager wechselte, hörte in drei Semestern von Herbst 1826 bis Frühjahr 1828 sechs Vorlesungszyklen, also an fünf Tagen der Semesterwoche zwei Vorträge Hegels; Feuerbach nahm im Vergleich dazu an sechs Kollegien in vier Semestern teil. Ungeachtet der eleganten Redeweise Schleiermachers war Hegel für Erdmann der überlegene Lehrer. Das Mitschreiben von dessen Vorlesungen war eine schwere, aber ausgezeichnete Denkübung – «daß diese Uebersetzungen dessen, was ich aus Hegels Mund hörte, […] meinen Kopf sehr anstrengten, aber daß sie mich auch mehr gebildet hatten, als die Müdigkeit meiner Arme, mit der ich aus einem Schleiermacherschen Kollegium

nach Hause kam».[279]



Leistungsschein für Ludwig Feuerbach mit Hegels Unterschrift

«Daß Hr Feuerbach die oben verzeichneten Vorlesungen mit dem rühmlichsten Fleisse und bewiesenem ausgezeichnetem Interesse für die Wissenschaft, bey mir gehört hat, bezeuge hiermit Hegel, Prof. p. o. der Philosophie der hies. Kön. Univers.

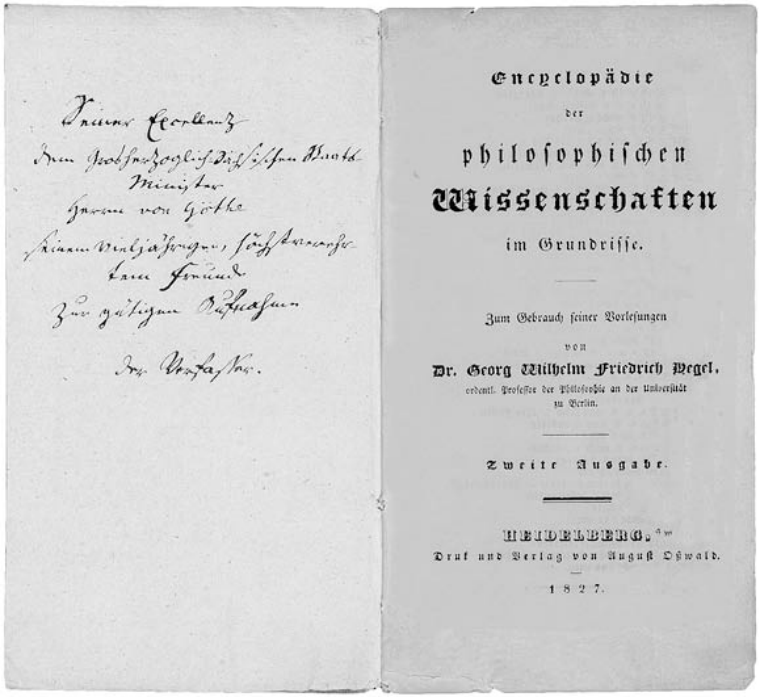
Die Polemiken und Attacken Hegels und die wachsende Zahl seiner Anhänger und Studenten erzeugen zunehmend Abwehr, Neid und Hass. Hegel pflegt zwar mit vielen Kollegen und anderen Intellektuellen freundschaftliche, kollegiale Beziehungen, so mit Solger, Raumer, Friedrich August Wolf, mit dem Heidelberger Vertrauten Wilken, mit Franz Bopp und Rosen, dem Physiker Tralles und dem Physiologen Carl Heinrich Schultz-Schultzenstein, mit Varnhagen, Waagen und Buttmann sowie mit vielen aus der Kunstszene Berlins. Aber verschiedene Fraktionen seiner Gegner sind einflussreich, vor allem die reaktionäre Hofpartei mit Wittgenstein und Ancillon, der eine abgrundtiefe Abneigung gegen den Philosophen hegt. Savigny und Schleiermacher torpedieren weiterhin die Aufnahme Hegels in die Berliner Akademie. Die Vertreter der Hofpartei halten Hegel zu Recht nicht für einen preußischen Staatsphilosophen, eben *nicht* für einen philosophischen Royalisten oder royalistischen Philosophen. Im Gegenteil, sie sehen in ihm den intellektuell gefährlichsten Gegner der Restauration. Sie wissen, wer Haller wirkungsvoll Einhalt geboten hatte. Schelling kündigt 1827 für seine Münchener Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie an, die ‹Hydra des Hegelianismus› und dessen Pantheismus zu vernichten, was die Hofpartei wohl mit Genugtuung zur Kenntnis nimmt und ihn 1840 als Nachfolger Hegels zur Beendigung seines Vorhabens nach Berlin ruft, mit krachendem Misserfolg für Schelling. Der Hegel-Schüler Hotho spricht von einer cliquenhaften Tyrannei der Aristokratie Berlins und meint auch Savigny und Schleiermacher. Auch Hegels Anhänger werden attackiert, wissenschaftliche Laufbahnen wie die von Vatke behindert; dieser bedauert, dass ihn Urteile seiner früheren Lehrer zunächst vom Studium der Hegelschen Schriften abgehalten hätten. Ähnliches bekennt der späte Nietzsche; Schopenhauer habe es mit seiner «unintelligenten Wuth auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Cultur herauszubrechen».[280] Der nicht als Hegel-Adept verdächtige Boeckh merkt an, dass diejenigen, die gegen Hegel Partei machten, «von einer blinden Leidenschaft hingerissen sind, die

ohne alles Maß ist, und daß es ihnen nicht um die Sache, sondern bloß um Persönlichkeit zu tun ist» (HBZ 345). Der Privatdozent Keyserlingk, Anhänger Johann Friedrich Herbarts, wirft Hegel in einem Papier Pantheismus vor, den Marktschreiern seiner Kirche müsse Einhalt geboten werden.[281] Hegel wie Marheineke geraten nicht nur mit Schleiermacher, sondern auch mit Vertretern der evangelischen Amtskirche in Kollision. Katholische Vorlesungshörer führen Klage beim Kultusministerium wegen der Polemik gegen den Katholizismus in Hegels Kollegien; Hegel hatte gespottet, eine Kirchenmaus könne zur Heiligen aufsteigen, wenn sie die Hostie verspeise und am Wein nippe. Aus der Ferne raunt der zum Vatikanagent aufgestiegene Friedrich Schlegel, der Berliner Antichrist verwechsele Satan mit Gott – in Jena hatten sie noch als Hausnachbarn Tee zusammen getrunken. Für Hegel wird es unangenehm: Der Kronprinz, ein Haller-Anhänger und von Ancillon erzogen, spricht ihm gegenüber von dem ‹Skandal›, dass Professor Gans alle Studenten zu Republikanern machen wolle. Hegel soll dem nicht widersprochen haben. Glücklicherweise steht Kultusminister Altenstein hinter ihm.

Lehrerfolg hatte Hegel durchgängig; die Berliner Vorlesungen haben seinen Weltruhm wesentlich mitbegründet. Hegels Universitätsvorträge dieser Dekade waren eigentlich «das rechte Licht dieser grossen Lehranstalt».[282] Die sicher größte Anerkennung erfuhr er seitens der Berliner Studenten: «Die Wände des Universitätsgebäudes waren mit […] Hegelschen Formeln in Kreide oder Bleistift beschrieben.» (HBZ 379)

12. Die Berliner *Enzyklopädie* und die legendären Berliner Vorlesungszyklen

An die *Wissenschaft der Logik* schließen sich die weiteren ‹Sphären› der einen philosophischen Wissenschaft an, die *Philosophie der Natur* und die *Philosophie des Geistes*; beide werden auch als Realphilosophie bezeichnet. Hegel spricht von dem natürlichen und dem geistigen Universum. Das ‹Sich-Urteilen› der Idee bestimmt Natur und Geist als Manifestationen der sich wissenden Vernunft; sie ‹ent-zweit› sich in Natur und Geist, in die Natur als den Prozess der an sich, objektiv, außer-sich-seienden Idee und den Geist als den Prozess der Selbstbestimmung der Idee. Der Fortgang zu den sich an die Logik anschließenden Sphären, zunächst zur Natur, thematisiert keinen Übergang, keine Erschaffung oder Schöpfung durch die Idee, denn Letztere bleibt bei sich selbst. Hegels oft missdeutete Rede von der Logik als Gott vor der Erschaffung der Welt muss unbedingt metaphorisch verstanden werden. Hier wird die Form religiöser Vorstellung und Bildlichkeit bemüht; es handelt sich keinesfalls um eine philosophische Argumentation, keine traditionelle Schöpfungsvorstellung.[283] In allen drei Teilen der *Enzyklopädie* kommen der Logik, der Natur und dem Geist jeweils ein neuer Begriffsinhalt zu.[284] Das neuralgische Verhältnis von Logik und Realphilosophie wird in der Vorrede zur *Rechtsphilosophie* knapp erklärt und dabei die logische Fundierung bekräftigt. Die vernünftige (spekulative) Erkenntnisweise wird in der *Wissenschaft der Logik* ausführlich dargestellt – ‹das Ganze wie die Ausbildung ihrer Glieder beruht auf dem logischen Geist›. Das gilt für alle philosophischen Wissenschaften, auch für die Philosophie der Natur, obwohl sie – wie auch die Philosophie des Geistes – im Unterschied zur *Rechtsphilosophie* nur in der enzyklopädischen Fassung und in den Vorlesungsnachschriften vorliegt.



Encyclopädie
der
philosophischen
Wissenschaften
im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen
von
Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin.

Zweite Ausgabe.

HEIDELBERG.
Druck und Verlag von August Oswald.
1827.

Titelblatt der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* mit Widmung Hegels an Goethe

1825 beginnt Hegel mit den Arbeiten an der nächsten Auflage der *Enzyklopädie* seine zweite Berliner Phase. Die Berliner Vorlesungszyklen bilden die entscheidende Grundlage für neue Passagen in den folgenden beiden Ausgaben des enzyklopädischen Entwurfs, von 1827 und 1830. Über das durchaus nicht spannungsfreie Zusammenspiel von *Enzyklopädie* und Vorlesungen ist sich Hegel im Klaren. Die *eine* Enzyklopädie muss Allgemeines und Besonderes verbinden, den Überblick über das Ganze und Darstellungen der Teile bieten. Alle Systemkomponenten werden mehrfach in den Vorlesungsreihen behandelt. Auch diese beiden Ausgaben der *Enzyklopädie* werden als Kompendien, als Leitfaden zur Orientierung verstanden. Das folgende Schema bildet die Grundstruktur der drei Ausgaben der *Enzyklopädie* von 1817, 1827 und 1830 ab.

Enzyklopädie § 11 (1817) – § 18 (1827, 1830)

1)
Die Logik
2)
Die Naturphilosophie
3)
Die Philosophie des Geistes

Die Logik
1827/30
Die Lehre vom Seyn
Die Lehre vom Wesen
Wesen
Die Lehre vom Begriff
Begriff
Die Philosophie der Natur
1827/30
Die Mechanik
Physik des Unorganischen
Physik des Organischen
Die Philosophie des Geistes
1827/30
A. Die Seele
Anthropologie
B. Das Bewußtseyn
Phänomenologie des Geistes
C. Der Geist
Psychologie
Der objektive Geist
1827/30
A. Das Recht
B. Die Moralität
C. Die Sittlichkeit
Der absolute Geist
1827/30
a) Die Kunst
b) Die geoffenbarte

Hegel hat in Berlin 28 Semester ununterbrochen gelehrt; das 29. konnte er nur noch eröffnen. Er hält zwei Kurse pro Semester ab, meist zehn einstündige Vorlesungen pro Woche. In jedem Sommersemester unterrichtet er die *Logik*, und achtmal die *Rechtsphilosophie* (zum *objektiven Geist*). Zudem tragen seine Schüler Henning und Gans nach seinen Kompendien vor. Die Vorlesungen über die *Philosophie der Weltgeschichte* thematisieren auch eine Komponente des objektiven Geistes. Nur zweimal erscheint die gesamte *Enzyklopädie* auf dem Programm, gleich zu Anfang der Berliner Zeit 1818/19 und im Zusammenhang mit der Neuauflage zehn Jahre später.[285] 1822 artikuliert Hegel seine Unzufriedenheit mit der Heidelberger Ausgabe, die «sehr einer Umarbeitung bedarf» (Br II, 329). Nach mehreren Monaten intensiver Arbeit am Text erhält Freund Daub 1826 das Manuskript zur Revision, zu der auch Rosenkranz, Schüler Daubs, beiträgt. Die Methode und der Begriff des Geistes fielen, so Rosenkranz, «still und unbewacht in meine Seele». In diesem Werk und in der *Phänomenologie* erschien ihm die «ganze Signatur meines Lebens» hervorzutreten; er wurde ein einflussreicher Anhänger Hegels.[286] In Berlin und anderswo wird längst ein neues Werk des Philosophen erwartet. «Die Hegelsche Philosophie rief, besonders in der letzten Hälfte der zwanziger Jahre, eine weit verbreitete Begeisterung hervor, welche bis jetzt die letzte *der* Art in Deutschland gewesen. […] Die zweite Ausgabe der Hegelschen *Enzyklopädie* wurde am Ende der zwanziger Jahre in *Berlin* mit einer so glühenden Hast verschlungen, daß die eben gedruckten Bogen einzeln zirkulieren mußten, wie Bulletins eines glänzenden Sieges, einer zu Ende geführten Welteroberung» (HBZ 558). Allerdings war Hegel nicht voll zufrieden mit seinem Werk; er fand es zu unübersichtlich. Die detaillierte Ausarbeitung hatte den Umfang gegenüber der ersten Auflage fast verdoppelt, was dem Titel *Enzyklopädie* nicht mehr gerecht werde (GW 19, 463). Dafür sei die Fassung als Vorlesungsgrundlage besser geeignet. Nach einer Phase intensiver Konzentration auf die Vorlesungen folgt dann die

Bearbeitung für die dritte Auflage.

Mehrere Teile werden umgearbeitet und nähere Bestimmungen gemacht, weitläufige erklärende Anmerkungen eingefügt, um die ‹abstracten Begriffe dem gewöhnlichen Verständnis› und den ‹concreteren Vorstellungen von denselben näher zu rücken› (GW 19, 5). Trotzdem bedürfe dieses ‹Vorlesebuch für Universitäten› der nötigen Erläuterungen durch den mündlichen Vortrag. Die Logik vorausgesetzt, sind folgende Gesichtspunkte als Navigationshilfen zu berücksichtigen: Erstens ist Philosophie die denkende Betrachtung der Gegenstände, was die Übersetzung der Form der Vorstellung in die Form des begreifenden Denkens, des Begriffs verlangt, und zwar nicht in das, was gewöhnlich Begriff genannt wird, sondern in den Begriff[287] der *Wissenschaft der Logik*. Vorstellungen sind Fortbestimmungen von Anschauung, Empfindung, Gefühl, Begehren, insofern diese gewusst werden, Metaphern oder Verbildlichungen von Gedanken und Begriffen. Zweitens wird das Verhältnis der Fachwissenschaften und der philosophischen Wissenschaft, das Verhältnis von Erfahrung und philosophischem Intellekt genauer betrachtet. Die Unterscheidung der einseitigen Thesen *nihil est in intellectu quod fuerit in sensu* – nichts ist im Verstand, was nicht vorher im Sinn, in den Sinnen war – versus *nihil est in sensu quod fuerit in intellectu* – nichts ist in den Sinnen, was nicht vorher im Verstande war – hat die *Logik* überwunden. «Das Verhältniß der speculativen Wissenschaft zu den andern Wissenschaften ist in sofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letztern nicht etwa nur auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s. f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht.» (GW 20, 49) Die empirischen Wissenschaften arbeiten den Stoff der Philosophie zu, indem sie allgemeine Bestimmungen generieren. Die Philosophie ist genötigt, das begreifende Denken zu entwickeln, womit dem Inhalt der Wissenschaften der ‹wesentliche Gehalt der Freiheit des Denkens› und die Notwendigkeit verliehen wird. Von diesem Ansatz her müssen alle besonderen philosophischen Wissenschaften entfaltet

werden; ohne Aufnahme und Aufhebung der Naturwissenschaft gibt es keine Naturphilosophie, ohne die Kunstwissenschaft und Kunstgeschichte keine Philosophie der Kunst und *vice versa*. Die besonderen philosophischen Systemteile bedürfen einer ständigen Aktualisierung, können zu keinem Zeitpunkt als abgeschlossen gelten, immer vom Gesichtspunkt der *einen* Idee aus, die sich in jedem solchen Kreise, in jeder dieser Sphären des philosophischen Wissens manifestieren muss. Drittens besteht der Anspruch der philosophischen Wissenschaft als ein Systemganzes, ein System von besonderen Wissenschaften zu sein, das logisch zwingende Übergänge zwischen den einzelnen Kreisen philosophischen Wissens darstellt (GW 20, 56 ff.). Die Idee, das Absolute, muss als das Konkrete gefasst werden, die nur sich selbst bestimmende Prozessualität, das sich entwickelnde, sich unterscheidende und zu sich zurückkehrende Eine als Kreis von Kreisen. Auch zur Frage nach dem Anfang findet sich eine weitere Klarstellung: Der Anfang liege in der Beziehung auf das Subjekt, das sich zum begreifenden Denken ent-schließen, öffnen wolle. Der zunächst erste und noch unterbestimmte Begriff der Wissenschaft muss von der Wissenschaft selbst erfasst und bewiesen werden, in Gestalt des Aufsteigens der Wissenschaft zum Begriff ihres Begriffs. Die Philosophie ‹schließt› durch sich selbst den großen enzyklopädischen Kreis; die *Logik* ist so erste und letzte Wissenschaft.

1. Erster Teil: Die Logik als Wissenschaft der Idee an und für sich

Die erste der drei philosophischen Grunddisziplinen, die Logik als Wissenschaft des reinen Denkens, als neue Metaphysik hat ihre genaue Darstellung in der *Logik* erfahren.[288] Seine *Logikvorlesung* hält Hegel auf der Basis der ‹kleinen Logik› aus der *Enzyklopädie*, von 1819 bis 1826 nach der Heidelberger Ausgabe, von 1827 bis 1829 nach der zweiten Auflage und schließlich 1830 und 1831 nach der dritten.[289] In den vier Wintersemestern von 1821 bis 1825 trägt auch Henning die *Logik* vor. Die Veranstaltung wird immer unter dem Titel *Logik und Metaphysik* angekündigt, erst in Hegels Todesjahr 1831 nur noch unter *Logik*. Nach Erscheinen der zweiten *Enzyklopädie* entschließt sich Hegel auch zu einer neuen Ausgabe der *Wissenschaft der Logik*, in die die Erfahrungen aus den Vorlesungsreihen einfließen.

Was in Paragraph 8 der *Enzyklopädie* angerissen wird, stellt Hegel jetzt als den eigentlichen Zweck in den Vordergrund, allerdings nur antizipativ und als Aufgabe, welche durch die Logik «ihre wahrhafte Erledigung» finde (GW 19, 50), und zwar die Auseinandersetzung mit der dualistischen Philosophie und deren unzulänglicher Synthese zwischen Unmittelbarem und Mittelbarem, Unendlichem und Endlichem. Die konkreten geistigen Formen des Bewusstseinsparadigmas werden, anstatt dieses Muster aufzuheben, wie in den letzten Passagen der *Phänomenologie*, komprimiert aufgezählt. Der jetzt neu eingefügte *Vorbegriff*, eine Art Einleitung, erläutert den Standpunkt der Logik, inklusive einer Kritik an den im Dualismus verharrenden Stellungen des Gedankens.[290] Der knappe Rekurs auf die *Phänomenologie* geht auf die prekäre Positionierung dieser Abhandlung in der Gesamtarchitektonik ein und führt die konzeptionelle Entscheidung im Ansatz vor Augen. Das Phänomenologische ist innerhalb der *Enzyklopädie* dreimal präsent, im *Vorbegriff*, in der Mitte des Abschnitts zum *Subjektiven Geist* und in den anderen philosophischen ‹Regionaldisziplinen›. Beispielsweise verweist der Paragraph 415

(*Subjektiver Geist*) in der Einschätzung der Kantischen Philosophie als Philosophie des Bewusstseins und der Beschreibung Reinholds als Theorie des Vorstellungsvermögens auf den Paragraph 58 im *Vorbegriff*. Als Hauptversionen der dualistischen Bewusstseinsphilosophie werden die vorkantische Metaphysik, der Empirismus, die kritische, transzendentale Philosophie sowie die Konzeptionen des unmittelbaren Wissens behandelt. Der *Vorbegriff* und die *Lehre vom Wesen* bieten einen Einstieg zum Verständnis der Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung.

Zwei Beispiele des Dualismus sind für Hegel von herausgehobenem Interesse, die Transzendentalphilosophie und die Philosophie des unmittelbaren Wissens. Die kritischen Entwürfe Kants und Fichtes zielen mit ihren Prinzipien des Denkens und der Freiheit in den Kern vernünftigen Denkens, vermögen aber die Verstandesdualität letztlich nicht zu überschreiten. «In jedem dualistischen System nämlich, insbesondere im Kantischen, gibt sich sein Grundmangel durch die Inconsequenz das zu *vereinen*, was einen Augenblick vorher als selbstständig somit als *unvereinbar* erklärt worden ist». Das Vereinte werde wie die Getrennten zum Wahrhaften erklärt (GW 19, 73 f.). Im Hinüber- und Herübergehen von einer Bestimmtheit zur andern zeige sich das Unvermögen, eine echte Einheit beider Momente zu erreichen. Die pure Unmittelbarkeit hingegen bleibt eine notwendige wie dürre, abstrakte Kategorie. Das Wahre liege, so Jacobi, vor und außer dem vermittelten Wissen. Somit werden Hegel zufolge zwei getrennte Reiche von Wissen behauptet. Insofern das vermittelte Wissen auf den endlichen Inhalt eingeschränkt wird, bleibt die Vernunft nur Glaube, Versicherung, bloße Annahme (GW 19, 77 f.). Damit unterliege jedes Unmittelbare der rein subjektiven Erfahrung, in diesem Falle der «Friedrich Heinrich Jacobiheit», wie Friedrich Schlegel spottete. Mit der Exklusion der Vermittlung wird der Dualismus selbst ausgesprochen, der abstrakte Verstand nimmt die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, jede für sich, als absolut (GW 19, 79, 85). Anhand des «sich vollbringenden Skeptizismus» der *Phänomenologie* führt die Schlüsselstelle der Hegelschen Kritik, Paragraph 78 der *Enzyklopädie*, die entscheidende Argumentation gegen den

Dualismus (GW 20, 117 f.); auf die Tradition des Skeptizismus kommt Hegel in den Vorlesungen wohl ausführlich zu sprechen, besonders auf Sextus, der sich erfolgreich gegen die dualistischen Dogmen des Verstandes wendet.[291] Reine Unmittelbarkeit wie Vermittlung werden als bloße Versicherungen demaskiert. Skeptizismus sei Hegel zufolge im Anfang «in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahirt und ihre reine Abstraction, die Einfachheit des Denkens, erfaßt» (GW 20, 118). Das Logische der zunächst nur antizipierten Formen macht nach drei Seiten die Momente jedes Begriffes aus: erstens der dualistische Verstand, zweitens das Dialektische des Sichaufhebens der einseitigen Verstandesbestimmungen und ihr Übergehen in das Entgegengesetzte, was die Dynamik und den immanenten Zusammenhang des Wissens garantiert, drittens das Vernünftige als die echte Einheit der beiden entgegenstehenden Bestimmungen.

2. Zweiter Teil: Die Philosophie der Natur

Der Teil zur Naturphilosophie – die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein – wird in beiden Neuausgaben durch wichtige Darstellungen aus den Kollegs erweitert. Sie fanden sechsmal statt, in den Semestern 1819/20, 1821/22, 1823/24 und 1825/26 auf Grundlage der ersten *Enzyklopädie*, 1828 der zweiten und 1830 der dritten. Die drei Ausgaben und die Vorlesungsnachschriften belegen eine ständige Bearbeitung; schon die Nachschrift Ringiers von 1819/20 zeigt, dass neben der Haupteinteilung in *Mechanik*, *Physik* und *Organik* wesentliche Unterpunkte der neuen *Enzyklopädie* vorweggenommen sind.[292] Für die Vorlesung 1823/24 hat Hegel die Einleitung neu geschrieben, was über das Kolleg von 1825/26 direkt zur *Enzyklopädie* von 1827 führt. Hegels Naturbegriff kann als ‹erstaunlich modern› gelten, er bietet vor allem eine rationale Begründung für die Existenz der Natur, ein logisches Fundament für ein philosophisches Naturverständnis.[293] Folgende Grundzüge prägen das philosophische Verständnis der Natur:

Erstens insistiert Hegel in der Einleitung von 1827 darauf, die Perspektiven der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie seien wie bei Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie oder Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie genau zu unterscheiden, die einzelwissenschaftliche und die philosophische Perspektive. Letztere akzeptiere den Inhalt der ‹sinnigen Betrachtungen› der Naturforschung, speziell das in diesen Wissenschaften generierte Allgemeine der Naturgesetze. Hegels Faible für die Naturwissenschaften zeigt sich in der Breite der rezipierten Forscher, von Kepler und Newton über Jean-Baptiste de Lamarck und Cuvier, Laplace und Joseph-Louis Lagrange, Alessandro Volta und Claude-Louis Berthollet bis hin zu Berliner Kollegen wie dem Physikprofessor Tralles, mit dem Hegel sich über Newtons Optik austauscht, Alexander von Humboldt und Schultz-Schultzenstein, dessen Physiologie der Pflanze Aufnahme findet.[294] Die *Griesheim-Nachschrift* von 1824/25 belegt, dass Hegel «ebenso gründlich experimentirt, als auch mit philosophischem Sinn das Ganze darstell[e]».[295] In

der *Dove-Nachschrift* bemerkt Hegel, dass Schultz «die Physiologie der Pflanzen auf einen höheren Standpunkt gestellt» habe,[296] und bearbeitet die eigenen Darstellungen entsprechend.

Zweitens prüft und verändert die Naturphilosophie Kategorien wie Raum und Zeit, Materie, Kraft, Licht, Leben und justiert sie philosophisch, vor allem hinsichtlich der Einheit von Objektivität und Subjektivität. Im Falle der Farbenlehre etwa ist Newtons Position im Kern eine naturwissenschaftliche, Goethes und Hegels Sicht eine naturphilosophische; das sollte in der Bewertung nicht unter den Tisch fallen. Philosophisches Begreifen bleibt nicht bei den Reflexionsformen von Kraft oder Licht stehen. Der philosophische Begriff der Kraft muss wie der Begriff schlechthin die konkreten Momente unterscheiden und sie zugleich in ihrer Identität, in ihrer Einheit nehmen (GW 19, 247), wie Goethe sagen würde: ‹Körper› (Objektivität) und ‹Auge› (Subjektivität›) müssen in ihren vielfältigen Bestimmungen und in ihrer Identität gedacht werden. Die Kategorie des Lebens benötigt das Prinzip der Selbstheit, der Selbstbewegung, der Trennung ihrer selbst ins sich, der inneren Zweckmäßigkeit (GW 19, 272 f.). Sie kann nicht in dürren Verstandesbestimmungen wie Kausalität oder Zusammensetzung erfasst werden. Natur wird bei Hegel nicht als Kosmos thematisiert, das begreifende Denken versteht sie als bestehend und konstituiert in einem. Das Denken ist in Bezug auf die Gegenstände tätig, deren eigentliche Natur in der Veränderung des scheinbar Gegebenen hervortritt; diese ist ‹ebensosehr das Erzeugnis meines Geistes als des denkenden Subjekts› (GW 20, 66). Die Resultate der Naturwissenschaften sind aufzunehmen und kritisch zu durchdenken; in beidem besteht das Geschäft der Philosophie, das Denken der Vielfalt des Erfahrungswissens *sub specie* Vernunft; sie hat die Natur auf den Begriff zu bringen, was bezüglich der Grundkategorien auf einen weit gefächerten Background verweist: Natur gilt als die Idee in der Form ihres Andersseins, ihres Äußerlichseins, als die erste Besonderung der Idee, die unmittelbare, seiende Idee. Der Terminus Objektivität rekurriert auf die Lehre vom Begriff in der *Wissenschaft der Logik*, auf Mechanismus, Chemismus und Teleologie als

Grundcharakteristika. Die Natur begreift Hegel als sich selbst aufhebenden Widerspruch der Idee, zwischen der durch den Begriff konstituierten Notwendigkeit der Naturformationen und der ‹gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit› (Abweichungen, Mutationen etc.), wodurch die Entfaltung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit ausgeliefert ist. Spuren der Begriffsbestimmtheit lassen sich bis ins ‹Partikulärste› verfolgen, aber die Reichweite des Begriffes bleibt begrenzt (GW 20, 239 f.).

Drittens verdeutlicht sich das Anliegen von Hegels naturphilosophischem Ansatz im Vergleich zu anderen Konzepten des Natürlichen. Hegel setzt sich weiter mit dem doppelten Gesicht des Cartesianismus auseinander, dessen hochmütiger Herrschaftsattitüde gegenüber der Natur, andererseits dessen Dualismus, der den Weg für die neuzeitliche Naturforschung mit geöffnet hat. Wie Hochmut müsse auch Demut vor der Natur ausgeschlossen werden; die Natur sei nicht frei oder göttlich, sei weder Herr noch Knecht. Hegel versucht die in der *Logik* fundierte Einheit von ‹theoretischem› und ‹praktischem› Bezug, von theoretischer Betrachtungsweise und praktischer Verhaltensweise vorzuführen, der theoretischen Forschung der Naturwissenschaft und des praktischen Eingreifens in die Natur.[297] Dieser Ansatz wird dann in der Thematisierung des Natürlichen in Hegels praktischer Philosophie fortbestimmt. Der Natur als Idee in ihrem Anderssein wird eine bestimmte Eigenständigkeit oder ein Eigenwert zugemessen. Die bereits vom frühen Hegel unter Berufung auf Schiller entwickelte und in der *Differenzschrift* niedergeschriebene Kritik an der Misshandlung der Natur bei Kant und Fichte erhält hier eine tiefere Begründung. Ebenso werden Phantasterei, die verwässerte Schellingsche Naturphilosophie und aller Obskurantismus zurückgewiesen, der die roheste Empirie mit vernunftlosen Analogien und Gedankenblitzen verbindet. Solche Positionen trugen wesentlich zur Diskreditierung der naturphilosophischen Disziplin bei.

Viertens wird eine ausgewogene Bewertung des Empirismus und seines Prinzips der Erfahrung aufgenommen, besonders eine Auseinandersetzung mit dem radikalen Empirismus. Ein reiner

Realismus oder Naturalismus bzw. Materialismus erfülle nicht die Bedingungen von Philosophie. Der ‹metaphysizierende› Materialismus hingegen bestimmt in seinen Prinzipien wie Wasser, Atome oder Materie Gedanken, Allgemeines, nicht Dinge, wie sie sich unmittelbar vorfinden (GW 21, 142 f.). Hegel knüpft an seine Darlegungen in der *Phänomenologie* zur beobachtenden Vernunft, zum englischen Empirismus und französischen Materialismus an: Der naturalistische Empirismus zeichne sich durch das ‹große Prinzip› der Erfahrung aus, durch die Bestimmung, dass alles, was wahr ist, für die Wahrnehmung da sein muss, durch Erfahren vermittelt wird. Damit scheint dieser Naturalismus eine radikal antidualistische Stoßrichtung einzunehmen. Alles ‹Übersinnliche› (wie Seele, Ich oder Gott) und das Wissen davon wird geleugnet. Als Reales können in diesem reduktionistischen Verfahren nur das Materielle oder subjektive Zustände gelten. Hegel zufolge will man ‹das Innere, die Seele mit dem Mikroskop erforschen›.[298] Naturalistische Neurowissenschaftler versuchen heute mit ihren Instrumenten das Ich aufzuspüren. Wie im Mikrokosmos des Inneren so im Makrokosmos des Äußeren: Der Astronom Jérôme Lalande, so Hegels Spott, kann Gott mit dem Fernrohr nicht sehen. Daraus ‹schliesst› er, dass Gott nicht existiert. Entsprechend wird das Ich zur Fiktion erklärt und der Mensch als ein bloß vom ‹Feuern› der Neuronen abhängiges Wesen verstanden. Bei allgemeinen Bestimmungen wie Kraft oder Leben soll nur der aus der Wahrnehmung gewonnene, der in der Erscheinung nachzuweisende Zusammenhang Berechtigung haben.[299]

Fünftens nimmt selbst Newton, der vor der Metaphysik gewarnt hat, Gott als Urbeweger an, weil er den Impuls der Bewegung nicht aus der Naturwissenschaft erklären kann. ‹Die Physik enthält selbst eine Metaphysik.›[300] Zumeist vertritt sie einen ihr angemessenen philosophischen Realismus oder Objektivismus und versteht die Natur unabhängig und außerhalb von jeglicher Ichheit als gegeben. Sie respektiert implizit den Standpunkt des Endlichen, Relativen und erklärt jede Überschreitung zu einer Vermessenheit oder Verrücktheit. Die vermeintliche Bescheidenheit stellt selbst eine Vermessenheit dar; sie proklamiert schlicht ‹aus Erfahrung›, und damit

erzdogmatisch, das Endliche zum Absoluten. Diese dogmatisch-metaphysische reine Annahme markiert die Grenze der Naturwissenschaft und offenbart die Unhaltbarkeit einer radikal naturalistischen Position.

Sechstens wird in der Stufenfolge von der Mechanik, über die Physik zur Organik der Begriff des Natürlichen weiter bestimmt, ausdifferenziert und verfeinert. Das Entscheidende bleibt der Aufstieg der Subjektivität; im Prozess der Natur-Objektivität wird zunehmend die Besonderheit in Gestalt der Selbstbestimmtheit, der Subjektivität generiert. Auf der ersten Stufe dominiert die Vereinzelung, das abstrakte Außereinander, die äußerliche (unmittelbare) Objektivität, ein rein abstrakter Selbstbezug – wie im Kapitel *Sinnliche Gewissheit* der *Phänomenologie* das Neben- und Nacheinander von gegebenen Gegenständen –, die unmittelbar seiende Idee. Auf der zweiten Stufe, der der Besonderheit, einer natürlichen allgemeinen Individualität, beziehen partikulare Einzelne andere Partikulare auf sich selbst, wie etwa im Fall der chemischen ‹Wahlverwandtschaft›. Auf der dritten Stufe, der des Organischen, tritt schließlich die Besonderheit im Natürlichen als empfindende Subjektivität auf; die Partikularen bestehen nur als Komponenten eines Ganzen, einer ideellen Einheit der Unterschiedenen. Darin formt sich die Selbstbeziehung zu einem komplexen, konkreten, besonderen lebendigen (organischen) Körper. Der Begriff der Natur erklimmt durch die stufenweise Aufhebung der bloßen Objektivität sein höchstes Stadium im empfindenden Lebendigen.[301]

Siebtens wird in der Subjektivität als Auf-sich-selbst-Beziehen, als Für-sich-Sein das letzte ‹Außer-sich-Sein› der Idee als Natur aufgehoben. Die Pflanze kann als ein ‹Von-innen-heraus-Entwickeln› verstanden werden, im lebendigen Tier ist das ‹Aussereinander› überwunden. Organe sind als solche nur innerhalb des Ganzen eines Körpers. Innerer Trieb und Gattungswesen sind weitere Bausteine in der Entstehung des Für-sich-Seins. Das Leben sei das ‹Ideellsetzen der real vorhandenen Bestimmungen zu ihrer subjektiven Einheit›.[302] Die begriffliche Entfaltung kulminiert in der Subjektivität, die jetzt Objektivität in konkreter Allgemeinheit darstellt, von Hegel kategorial als Geist gefasst – das Nervenzentrum seiner

Philosophie. Allerdings entsteht durch die Stufenfolge der Schein, als ob der Geist durch anderes vermittelt wäre. Die Natur kann aber, so Hegel, nicht kausal als das Ursprüngliche und der Geist bloß als Wirkung oder Resultat verstanden werden. In naturphilosophischer Perspektive verbinden sich zwei entgegenlaufende Bewegungen – das *evolvere* (‹Evolution›) als Aus- oder Entwickeln, ‹Herausrollen›, und das *involvere* (Involution), das Zurückkehren, die Zurückführung der Äußerlichkeit in die Innerlichkeit, ‹Hineinrollen›.[303] Geist ist nicht bloßes Resultat, sondern das eigene Resultat; er bringt sich selbst hervor. Der Fortgang von der Natur zum Geist bedeutet das ‹Zu-sich-selbst-Kommen› des in der Natur ‹außer sich seienden› Geistes. Wenn etwas außer sich ist, ist es nicht völlig bei sich, nicht selbstbestimmt, nicht frei. Das Movens des *evolvere* und *involvere* ist die Idee, die ihren höchsten Status als Geist hat; der allgemeine Begriff der Evolution der Idee liegt darin, dass sie in jedem Punkte ein Synthetisieren und die Rückkehr zu sich ist. Die Genesis der Subjektivität stellt nur einen logischen Stufengang dar, eine ‹Metamorphose› des Begriffs, eine Entwicklung der ‹inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee›, keine Evolution als Fortentwicklung von einer natürlichen Sphäre zur nächsten (GW 20, 238 f.). Nur für das lebendige Individuum treffe die ‹existierende Metamorphose› zu. Hegel steht vor der Schwelle der Evolutionstheorie Darwins, ohne sie zu überschreiten. Doch ‹ohne Hegel kein Darwin› (Nietzsche) – die Evolutionstheorie sprengt Hegels naturphilosophischen Entwurf in keiner Weise. In der Kombination von Notwendigkeit und Zufälligkeit (Mutation etc.) bestätigt Darwin Hegels Bestimmung des Naturbegriffs. Jedoch bleibt die Einheit des Konstruktiven (Apriorischen) und des Erfahrungsmäßigen (Aposteriorischen) für die Naturphilosophie, im Gegensatz zur Naturwissenschaft, unverzichtbar. Darwins naturwissenschaftliche Konzeption betrifft nur die Bestimmung des ‹äußeren› Natur-Evolutionären, nicht des ‹Involutionären›, nicht den gesamten Stufengang des Begriffs. Die Entwicklung in Darwins Theorie gipfelt in der Entstehung des Tierischen, der bei Hegel empfindenden Subjektivität und des Menschen als dem einzigen Tier, welches weiß, dass es ein Tier ist und über

begreifendes Denken verfügt.

Die *Naturphilosophie* als erster Teil der Realphilosophie, als erste Manifestation der Idee, situiert zwischen *Logik* und *Geistphilosophie*, bietet die Chance, den kompositorischen Aufbau der *Enzyklopädie* anhand einiger roter Fäden zu skizzieren. Dabei belegen sowohl Rückbezüge auf die *Logik* als auch die Antizipationen der *Geistphilosophie*, dass Hegel seine Philosophie ‹durchkomponiert› hat.

1. Natürlicher Raum und natürliche Zeit

Die erste unmittelbare Bestimmtheit des Natürlichen ist der Raum als abstrakte Allgemeinheit des Äußerlichseins, des gleichgültigen Nebeneinanders im ruhigen Bestehen. Begonnen wird folglich nicht mit der logischen Kategorie der Qualität, sondern der der Quantität, in Umkehrung des eigentlichen Ganges der *Logik*. Darin zeigt sich, dass Hegel nicht einfach dem jeweiligen Gegenstand der Untersuchung das Begriffsschema aufdrückt, dass kein ‹diamantenes Netz› der logischen Kategorien über die Gegenstände geworfen wird; die Logik der betreffenden Sache steht jeweils im Fokus. Mit Blick auf Kant exponiert Hegel den Raum als Form der sinnlichen Anschauung, allerdings nicht *nur* als etwas Subjektives in der Vorstellung. Mit einem Rückbezug auf den in der *Logik* behandelten *horror vacui* wird die These vom leeren Raum, vom leeren Behälter zurückgewiesen. Auch sei die Welt ‹nirgends mit Brettern zugenagelt›, sondern in sich diskret und kontinuierlich. Mit der Dreidimensionalität des Raums wird auf die weiteren Systemteile vorgegriffen, auf das sinnliche Sehen, Anschauen und auf das Zeichen (Lehre vom subjektiven Geist), auf den Raum als geographische Bedingung der Weltgeschichte sowie auf die ‹äußerlichen› Werke als gegenständliches Material der Kunst (Zweidimensionalität der Malerei, Dreidimensionalität der Architektur und Skulptur). Aus der abstrakten Objektivität des Raumes geht die abstrakte Subjektivität der Zeit hervor, das Moment der Negativität. Die natürliche, unterbestimmte Zeit stellt das schlechthin abstrakte Sein dar, das, indem es ist, zugleich nicht ist – der daseiende Widerspruch. Entstehen und Werden vollziehen sich nicht in der Zeit, sondern die Zeit selbst repräsentiert das Werden; logisch

geht es um die Einheit von Sein und Nichts. Jedoch verbleibt diese Naturzeit als bloße Negativität, als Äußerliches. Um diese Unterbestimmtheit zu explizieren, spannt Hegel antizipativ den Bogen zum subjektiven, objektiven und absoluten Geist, worin ein fortentwickelter Zeitbegriff im Spiel ist. Erstens findet sich der Hinweis auf das Ich = Ich des reinen Selbstbewusstseins (Lehre vom subjektiven Geist), noch in der ‹gänzlichen Äußerlichkeit› des Selbstbewusstseins, zweitens zitiert Hegel die mythologische Figur Kronos, der mit dem Zeitgott Chronos identifiziert wird. In diesem Mythos ist ‹das Naturleben der Zeit unterworfen und bringt nur Vergängliches zur Existenz›, Zeus bricht durch seine geistige List die Herrschaft der Naturgewalt über die Zeit; Gedächtnis und Muse geben dem Vergänglichen ‹Dauer und Befestigung, was als natürliches Leben und wirkliche Handlung nur vergänglich wäre›.[304] Zeus als Gott des Geistes symbolisiert die Unterwerfung der Naturmächte. Jene behalten Rechte, die im Hegelschen Sinn aufgehoben sind. Zeus stellt das In-sich-Aufbewahren dar, indem er mit rohen Naturgewalten wie Wolken und Blitzen agiert. Am Geistigen macht das Natürliche eine wesentliche Bestimmung aus, ist als natürliches Moment unabdingbar enthalten als eine Seite der geistigen Mächte – die Rede von der ‹ersten› und ‹zweiten› Natur hat auch diesen Hintergrund. Der Begriff ist frei für sich, repräsentiert als existierende Identität mit sich die an und für sich seiende, absolute Negativität, die Freiheit als Macht über die Zeit; der Geist ist ewig gegenwärtig, und nur das Natürliche in seiner ersten Form ist der Zeit untertan. Die Naturzeit ist noch nicht in die drei Dimensionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft entfaltet. Notwendigkeit erhält die Unterscheidung der Zeitdimensionen erst mittels der im Rahmen des theoretischen Geistes entwickelten Kategorien der Vorstellung, des Erinnerns und des Gedächtnisses sowie im praktischen Gefühl, in der Hoffnung auf Künftiges oder der Reue über Vergangenes. Erst damit, mit der Mnemosyne, der Gedächtnistitanin, kann eine Fortbestimmung des Begriffs der Zeit gelingen.

In einem Zusatz zu den Vorlesungen über den subjektiven Geist wird auf die Passagen der Naturphilosophie über Anschauung verwiesen, auf die abstrakte Äußerlichkeit in der

doppelten Form von Raum und Zeit.[305] Hegel verdeutlicht seine Position gegenüber Kants Raum- und Zeitauffassung: Raum und Zeit sind subjektive Formen der Anschauung, zugleich sind die Dinge ‹selber räumlich und zeitlich›; die beiden Perspektiven müssen laut Hegel zusammengedacht werden. Das entspricht seiner Kritik am Prinzip des subjektiven Idealismus überhaupt, in welchem nur die subjektive Weise unseres Bestimmens und nicht die dem Objekt selber eigenen Bestimmtheiten Berücksichtigung finden. Es ist eine Grundeinsicht Hegels, das das ‹Sich-geltend-Machen der Subjektivität› bei Kant mit dem ‹Sich-Hingeben an die Sache›, an die Objektivität identisch gesetzt werden muss. Das erkennende Denken erfasst die Gegenstände im Begriff, in welchem die beiden Bestimmtheiten Raum und Zeit als Aufgehobene enthalten sind.[306] Diese Tatbestände des subjektiven Geistes bilden wiederum die Grundlage der Kategorien des Geschehens, der Geschichte und der Weltgeschichte (objektiver Geist) sowie der poetischen und religiösen Erzählungen. In all diesen Werken sind Raum und Zeit in differenter Weise als Dimensionen ‹aufgehoben› an ihnen; das betrifft ebenso die Geschichte von Kunst, Religion und Philosophie. Signifikant ist Hegels Auflösung des Chronologischen, das Brechen der Reihenfolge Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft. Für die Vergangenheit (mythologisch das Reich der Toten, der Hades) gilt das Nichtmehrsein, als Geschichte war sie wirklich gewesen und vermag im Jetzt vergegenwärtigt, re-präsentiert zu werden. Für die Zukunft gilt das Nichtsein, das Noch-nicht-Sein. Nur die Gegenwart, gedacht als die Einheit und Mitte beider, *ist*. Die wahre Gegenwart beschreibt Hegel als die Ewigkeit. Die ‹himmlische›, absolute Zeit ist gegenwärtig, nicht vorher oder nachher – *heaven could be the place and the time on earth*. Die Kategorien der natürlichen Zeit wie des natürlichen Raums liefern den abstrakten ‹Kern› für substantielle Bestimmungen des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes, worin Raum und Zeit aufgehoben sind.

2. Die Wahlverwandtschaft

Ein weiteres Muster zeigt die naturphilosophische Kategorie des «chemischen Prozesses» an. Hegel ist bestens mit dem Umbruch in der Chemie um 1800 vertraut, auch mit der Entstehung der organischen Chemie (Jakob Berzelius). In der *Logik* findet sich ein gesonderter Abschnitt zu *Wahlverwandtschaft* (*affinitas electiva*), worin das chemische Verhältnis dargelegt wird (GW 21, 351 ff.). Da in der zweiten Auflage der *Seinslogik* (1832) die Überlegungen zu Berthollets epochemachendem Werk *Statique chemique* erweitert sind, wird Hegel sich mit dem im Haus wohnenden Chemiker und Berthollet-Übersetzer Wöhler, Schüler von Berzelius und wichtiger Vertreter der modernen Chemie, ausgetauscht haben.[307] Auch bei der Behandlung der Analogie, der Ähnlichkeit und des Vergleichs sowie dem *Chemismus* greift Hegel auf frühere Überlegungen zurück. In der Analyse des prinzipiellen Defizits von Analogieschlüssen wird implizit die Verwandtschaft per Familienähnlichkeit als unzulänglich vorgeführt. Beim ‹Chemischen› geht es um die Verbindung verschiedener Besonderer und um ihre mögliche Trennung (‹Scheidung›), um die Tendenz, zwei ‹affine› Teile (*attractio electiva*) in einem Amalgam zu verbinden, eine Einheit der Besonderen zu konstituieren; darin liegt, so Hegel, der Übergang zum Lebendigen, zum Organismus, der Weg von der ‹Prosa› des Nichtlebendigen zur ‹Poesie› der lebendigen Natur. Dieses Thema nimmt er in der Lehre vom subjektiven Geist wieder auf, zuerst ‹theoretisch› in der Behandlung der Vorstellung der chemischen Verbindung: die verbindende Assoziation, die Metapher und das Gleichnis sowie ‹praktisch› die verbindenden Gefühle von Sympathie, Freundschaft oder Liebe in ihrer Wechselseitigkeit. In der Sphäre des objektiven Geistes bildet das ‹Chemische› ein konstitutives Moment der Familie, die als selbst gewählter Zusammenschluss Differenter in eine Einheit eine Wahlverwandtschaft verkörpert, inklusive der Möglichkeit des Gelingens oder Scheiterns. Auch Gleichnisse und Metaphern in der Religion (‹Sprache der Vorstellung›) und der Philosophie (Gleichnisse bei Platon) reihen sich in die sie aufhebende Fortbestimmung der Wahlverwandtschaft.[308] Interessant

hierzu ist Hegels Anmerkung zum Jean-Paul-Abschnitt *Vergleichung* im *West-Östlichen Divan*. Jean Paul folge der ‹eigentlich orientalischen Weise› im ‹Erschaffen der seltsamsten Bezüge›, im ‹Verknüpfen des Unverträglichen›. Daraus könne wahrer Humor entstehen, aber auch sein Gegenstück, willkürliche Abenteuerlichkeit. Die Ambiguität des romantischen Humors zeige sich darin: Zum einen überrasche und beeindrucke er durch die Tiefe des Witzes, andererseits durch ein kunterbuntes Durcheinanderwürfeln, worin selbst Heterogenstes assoziiert werde, wie in der vom Dichter hergestellten Verwandtschaft einer brasilianische Pflanze mit dem alten Reichskammergericht. In herausgehobener Weise behandelt Hegel Goethes *Wahlverwandtschaften* in seinen *Ästhetikvorlesungen*. Der Roman beschreibt das aufgrund magischer Anziehungskraft mögliche Verbinden wie auch das Auseinanderbrechen: ‹In einem sittlichen Falle wird eine chemische Gleichnisrede zu ihrem geistigen Ursprunge zurückgeführt›.[309] Die Ähnlichkeit korrespondiert mit dem ‹aus der Chemie entlehnten Bild der chemischen Verwandtschaft›.[310]

3. Der Zweck oder die Teleologie

Beim dritten Beispiel geht es um den Begriff des Zwecks in der Natursphäre, die Kategorien Bedürfnis, Neigung und Trieb im Bereich des Organischen. Der Inhalt der Bestimmung wird im Tätigsein gewonnen und ausgeführt, so ist der Zweck im Lebendigen zunächst als Instinkt, als die auf ‹bewusstlose Weise wirkende Zwecktätigkeit›. Zur Darlegung des Zwecks als dem inneren Begriff werden Aristoteles und Kant herangezogen, Kants Gedanke der inneren Zweckmäßigkeit, die Betrachtung des Lebendigen als Selbstzweck (GW 20, 361). Das Lebendige hat den Zweck an ihm selbst, macht sich selbst zum Zweck. Es ist die einfache Innerlichkeit, die an ihr selbst die Mittel hat. Allerdings erscheint im Fall des Organismus der Selbstzweck zugleich als äußere Zweckmäßigkeit, insofern das organische Leben sich zur unorganischen Natur mittels Instrumenten verhält. Evident ist der Rückgriff auf das *Teleologiekapitel* der Logik sowie auf die Paragraphen 203 und 204 der *Enzyklopädie*, mit dem Verweis auf

die im Zweck (im Teleologischen) inhärente Negation der Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, worin der Begriff als Objekt vorher versenkt war, die Negation zweier Grundbestimmungen der Natur.

Im Zweck findet sich der Begriff frei und für sich gegen jene Äußerlichkeit gesetzt. Insofern er in seiner Realisierung seine Subjektivität verobjektiviert und sich mit sich zusammenschließt, wird der notwendige Fortgang von der Natur zum Geist angezeigt – die Paragraphen 210 bis 212 der *Enzyklopädie* (GW 20, 213 ff.) markieren den Übergang von Objektivität und Subjektivität zur Idee als ihrer Einheit. In den Überlegungen zu Bedürfnis und Trieb im Abschnitt zum praktischen Geist (GW 20, 473 ff.) sowie in der Theorie des freien Willens und Handelns (objektiver Geist) wird die Kategorie des Zwecks fortbestimmt – Freiheit als Zweck menschlicher Existenz, Arbeit als Zwecktätigkeit mit der besonderen Rolle des Werkzeugs, der Zweck des Staates und der ‹Endzweck› der Welt. Paragraph 162 greift auf Darlegungen zum absoluten Geist (Kunst, Religion, Philosophie) vor, indem für die Religionslehre ein richtiges Verständnis von Bedürfnis und Trieb (auf der Basis der Naturphilosophie) vorgeschlagen wird. Eine der bestimmten Religionsarten ist die der Zweckmäßigkeit. Schönheit und Göttlichkeit müssen als Zweck an sich selbst verstanden werden, insofern der Mensch der absolute Zweck, Selbstzweck ist, den ‹Boden› der wahren Kunst und Religion darstellt. Subjektivität und Objektivität sind je einseitig und haben keine Wahrheit als Isolierte. Im Syllogismus des Zwecks werden die Schlussmomente logisch in ihrem Unterschied aufgehoben und so die unmittelbare Subjektivität wie die unmittelbare Objektivität überwunden. ‹Dieselbe Negation› findet im Bereich der Religion statt, die Negation der bloß gegebenen Welt und der bloß eigenen Subjektivität. Der Begriff der Religion muss über die einseitigen Verstandesbestimmungen des Göttlichen hinausgehen; das Göttliche ist weder nur subjektiv-konstruktionistische Projektion noch eine von außen vor uns hingestellte Gegebenheit oder fremde Objektivität (‹Vorsehung›); schon die Darlegung des Zwecks in der Naturphilosophie begründet das. Die Kategorie des Zwecks bildet ein unverzichtbares Moment der Selbstbestimmung

des Begriffs; zweckmäßiges Handeln bildet ein konstitutives Moment der freien Selbstbestimmung.

4. Der Klang oder der Ton

Vergleichbar dem Sehen von Farben, das sich von der Naturphilosophie zur Philosophie des subjektiven Geistes (Sehen, Anschauen) bis hin zur Malerei (Kolorit) entwickelt, steigen auch Klang und Ton in den Bestimmungen von der Naturphilosophie bis zu den verschiedenen Stufen der Philosophie des Geistes auf, vom einfachen Schall, dem mechanischen Oszillieren als ‹Stimme der natürlichen Dinge› über den Ton der Sprache bis zu den Tönen und Stimmen der Musik.[311] Bereits in der naturphilosophischen Abhandlung über den Ton werden Erkenntnisse der Akustik mit musiktheoretischen Überlegungen verknüpft, wobei das Thema der Mitteilbarkeit ausgeführt wird, vom Oszillieren physikalischer Gegenstände über Sprechen und Hören bis zum Singen und Musikhören. Hegel greift auf das *Lehrbuch der Akustik* von Ernst Florens Friedrich Chladni sowie auf die musiktheoretischen Arbeiten von Giuseppe Tartini und Georg Joseph Vogler zurück.[312] Er verweist auf den Zusammenhang von Mathematik und Harmonie und spannt den Bogen bis zum ästhetischen Wohlgefallen, worin Klingen und Hören eine Einheit bilden.

Weitere solche aufsteigenden ‹Linien› der Fortbestimmung von Begriffen können identifiziert werden, welche die ungebrochene Fortwirkung des Natürlichen in der Lehre vom Geist herausstellen; ohne diese ist Hegels Philosophieren nicht angemessen zu erschließen. Die Idee als Natur, die Naturbetrachtung vom Standpunkt des Begriffs, durchläuft, so in der *Enzyklopädie* von 1830, die Stufen: erstens die Mechanik – die unendliche Vereinzelung, die Materie und deren ideelles System –, zweitens die Physik – die Besonderheit des Natürlichen und die natürliche Individualität –, drittens die Organik – die Unterschiede des Natürlichen in ihrer ideellen Einheit –, also eine komplexe Entwicklung von natürlichem Raum und natürlicher Zeit bis hin zum Lebendigen und schließlich zum tierischen Organismus.[313] Hegel-Hörer Gaye hat die

Herausforderung für die gesamte Hegelsche Realphilosophie auf den Punkt gebracht: «in der Hineinbildung aber der Logik in die anderen Sphären ist noch entsetzlich viel zu tun».[314] Die erste und einfachste Bestimmung der Subjektivität, des Geistes als der zu ihrem Für-sich-Sein gelangten Idee ist das Ich, die Ichheit, worin das Reich der Natur ins Reich des Geistes übergeht.

3. Der dritte Teil: Die Philosophie des Geistes – Das geistige Universum

In der Erkenntnis des Geistes, der konkretesten Form der Idee, erreicht die Vernunft das höchste Wissen von sich selbst. Hegel gebraucht den Terminus *Geist* nicht im herkömmlichen Sinn; auch kann er nicht angemessen mit *mind* oder *spirit* übersetzt werden. Die Definition lautet: absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich selbst, Rückkehr der Idee aus ihrem Außer-sich-Sein, die Aufhebung des Außer-sich-Seins und die Gewinnung des Bei-sich-selbst-Seins der Idee, also der Identität von Subjektivität und Objektivität. Erreicht wird das höchste Level des denkenden Selbstverhältnisses, die Freiheit. Von A bis Z, dies wird in der Geistlehre ganz deutlich, versteht Hegel sein intellektuelles Unternehmen als Philosophie der Freiheit.[315] Aus seinen ersten Formationen steigt der Geist, der als Tätigkeit, als «Am-Werk-Sein»[316] verstanden wird, zu seinem eigentlichen Selbstverständnis auf, zu seinem Sich-Wissen als seiner Selbstbefreiung. Der Weg des Geistes führt von seiner sinnlichen Selbstanschauung über sein Selbstbewusstsein, seine Selbstvorstellung, seine Selbstbestimmung in der Welt, seine absoluten Anschauungen und Vorstellungen in Kunst und Religion bis hin zum begreifenden Selbstverhältnis der Philosophie, zur einzig vollständigen Selbstreferenz im Denken des Denkens. ‹Gegenstand› und ‹Seele› der Philosophie sind Begriff und Freiheit; beide Kategorien werden ebenfalls in Absetzung von der Tradition definiert.[317] Der Begriff muss, so in der *Logik*, die Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, von Objektivität und Subjektivität erfüllen. Der Begriff wird in seinem ‹ureigenen Element› aufgefasst, im ‹Status› des Begriffs, nicht als Allgemeinvorstellung oder mit

formalistischer Prädikaten- und Funktionenangabe. Der Geist gilt als Hervorbringer, der ‹Werkmeister› seiner selbst. Freiheit bedeutet die Möglichkeit etwas durch Vernunft hervorzubringen, was die Möglichkeit der Umbildung des Daseienden zu einer seinem jeweiligen Begriff gemäßen Gestaltung einschließt.[318]

Das Geistkapitel forciert den Gedanken des Zusammengehens des vom Begriff bewegten Gegenstandes und des vom Gegenstand bewegten Denkens. Geist muss in einem als das ‹Setzen der Natur als Welt des Geistes› und ‹das Voraussetzen der Welt als selbständige Natur› verstanden werden, als Identität von ‹Erzeugen› und ‹Vorfinden› der Welt.[319] Und mit Geist ist kein metaphysisches Gespenst, kein hinter den Kulissen agierendes Übersubjekt, kein extramundaner Gott, kein Marionettenmeister, kein auf einem Pferd die Welt durchreitendes oder jenseitiges Superwesen gemeint. Geist umfasst seine Erkenntnis- und Tätigkeitsweisen sowie seine Entfaltungsstadien. Die Tätigkeitsweisen sind sinnliches Erkennen, seelische Zustände, psychische Verfasstheiten, epistemische Vermögen wie Anschauen und Vorstellen, praktische Formen wie Sympathie oder Frohsinn, Neigung, Leidenschaft, Bedürfnis, Willkür, Wollen und Handeln, Personalität, Moral, Familie, Ökonomie, Staat, welthistorische Ereignisse, Kunstwerke oder Weltreligionen. Indem der Mensch diese Gestalten des Geistigen *kennt*, hat er sie noch nicht *erkannt*. Sie müssen auf ihren Begriff gebracht, an ihrem Begriff gemessen werden, ob sie Tätigkeitsweisen des Freien sind, was das ‹Verfehlen› als Möglichkeit einschließt – von seelischen ‹Verrücktheiten› und willkürlichem oder bösem Agieren bis hin zu Verirrungen und Perversionen im Politischen oder Religiösen. Mit *Geist* wird im weiteren Sinne die gesamte Sphäre des Kulturellen thematisiert. Das schließt die Aufhebung und das Bewahren des Natürlichen ein, beispielsweise in den Überlegungen zur Anthropologie, zur sinnlichen Erkenntnis, zur Zeichentheorie, zur natürlichen Komponente der Person, zu Bedürfnis, Wohl und Nachhaltigkeit, zu den natürlichen Fundamenten der Geschichte usf. Das Spektrum wird in den drei Stufen der Philosophie des Geistes umrissen. Damit ist nach *Logik* und *Naturphilosophie* die systematisch strukturierte philosophische Wissenschaft komplettiert. Allerdings wäre

nochmals zu betonen, dass Hegels *Enzyklopädie* nur die Grundlinien der einzelnen Sphären formuliert. Jede dieser Wissenschaften hat die Aufgabe, eine eigene logische Verfasstheit zu entfalten, verlangt entsprechend ihres besonderen Gegenstandes eine besondere Betrachtungsart:

A) Der subjektive Geist
Philosophische Anthropologie
Phänomenologie
Philosophische Psychologie
B) Der objektive Geist (oder Philosophie des Rechts)
Philosophische Rechtslehre
Moralphilosophie
Philosophie der Sittlichkeit
C) Der absolute Geist
Philosophie der Kunst
Philosophie der Religion
Philosophie

1. Die Lehre vom subjektiven Geist

Die Klammern für diesen Systemteil liefern der Abschluss der *Naturphilosophie* und der Anfang der Lehre vom objektiven Geist, die Subjektivität des Begriffs (im Endpunkt der Organik) und der freie Wille (der Begriff des Rechts).[320] Subjektivität meint anfänglich das Ich, die Ichheit, die reine Beziehung auf sich selbst, anknüpfend an die transzendentale, ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption, der wichtigsten Einsicht der Transzendentalphilosophie. Das Ich als die einfachste, minimale Fassung des Denkens als Subjekt ist das abstrakt Freie. Im subjektiven Geist, der noch inneren Sphäre des Geistigen, des Begriffs, welcher den Begriff zu seinem Dasein hat, verläuft der Gang von der abstrakt formellen Freiheit des Ich hin zur Freiheit in Gestalt wollender Ichheit – eine Fortbestimmung der Erkenntnis der Selbstheit, keine empirische, individualpsychologische Selbstfindung. In der Rede vom Ich – der Mensch ist der bislang einzig bekannte Repräsentant solcher Selbstheit[321] – muss wiederum die Einheit von Allgemeinheit,

Besonderheit und Einzelheit gedacht werden. Wenn *Ich* gesagt wird, kann der Sprecher sich natürlich als diesen besonderen Einzelnen meinen und alle anderen ausschließen. Nur jeder Exkludierte kann sich ebenso die Ichheit zumessen, womit die Allgemeinheit der Kategorie Ich, das Denken als Subjekt, hervortritt. Ich gilt als der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist.[322]

Marksteine für den subjektiven Geist auf dem Weg zum Begriff des freien Geistes (freien Willens) sind Selbstgefühl, Selbstbewusstsein[323] und Anerkennung (immanente Intersubjektivität), dann Vorstellung, Gedächtnis, Vernunft und die praktischen Vermögen. Das Denken erscheint hier im Rahmen der philosophischen Psychologie, dem höchsten Level des subjektiven Geistes, in seiner gewöhnlichen subjektiven Bedeutung als eine geistige Tätigkeit neben anderen, neben Sinnlichkeit, Anschauen, Einbildungskraft sowie Begehren und Wollen, was sich jedoch als bloßer Schein erweist, denn das Denken ist jeglicher Tätigkeitsweise des Ich inhärent. Die Fortbestimmung der Ichheit, der Aufstieg der Selbstheit vollzieht sich im ‹inneren Kabinett› des Geistes als tätiges Erkennen. Wichtige Fundamente des Begriffs der Freiheit werden konstituiert, wie die Voraussetzungen für die Zurechenbarkeit von Handlungen, Bausteine einer Epistemologie, einer Theorie von Zeichen und der Sprache. Außerdem rekapituliert der Phänomenologieabschnitt Hegels Überwindung des Bewusstseinsparadigmas und die Grundzüge seines Anerkennungsbegriffs. Hegel legt das Fundament für eine moderne Zeichentheorie.[324] Aufgrund der erforderlichen Äußerlichkeit der Zeichen wird es notwendig, das bloß innere Kabinett zu verlassen. Die Darstellungen zur Einbildungskraft und Phantasie schaffen die formelle, epistemische Basis für Kunst und Religion; im objektiven Geist wird dann deren inhaltliches Fundament geliefert. Für das Verständnis von Hegels Ästhetik und Religionsphilosophie ist dieser Punkt nicht zu unterschätzen.[325] Auch entspricht der Gang des subjektiven Geistes Hegels Prinzip der Einheit von Theoretischem und Praktischem, hier in der Verbindung von Epistemischem und Voluntativem. Theoretisches und praktisches Verhalten sind zu unterscheiden,

aber nicht als ‹dualistische› Vermögen. Das Theoretische ist im Praktischen enthalten – man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz, ebenso wenig kann man sich ohne Wollen theoretisch verhalten. Indem wir denken, sind wir tätig. So finden wir in jeder Tätigkeit, sowohl des Denkens als auch des Wollens, beide Momente vereint. Im Theoretischen wird ein ‹positiv› Vorhandenes als Allgemeines gewusst, im Praktischen gilt der Gegenstand als durch mich gesetzt, als das veränderte Vorhandene; erkennende Vernunft und freier Wille sind so nicht zwei Paar Schuhe. Auf der anderen Seite der Klammer, zu Beginn der Behandlung des objektiven Geistes, finden sich maßgebliche Anmerkungen für die Relevanz der Lehre vom subjektiven Geist. Die Prämisse für den objektiven Geist – die Freiheit des Willens oder der Begriff des Rechts –, der neue Anfangspunkt, wurde seinem Werden nach in der Wissenschaft vom subjektiven Geist konstituiert.

Neben den Darstellungen in den drei Ausgaben der *Enzyklopädie* gehören auch die fünf Kollegreihen über den subjektiven Geist zu den Quellen für eine angemessene Erschließung dieses Teils von Hegels Philosophie. Hierzu konnte der Berliner Professor auf eine lange Beschäftigung mit dem Thema zurückblicken, von der Teilnahme an der Flatt-Vorlesung in Tübingen, den Berner Ausarbeitungen der Flatt-Papiere, den Jenaer Manuskripten und der *Phänomenologie* bis zu den Nürnberger Darstellungen und der ersten Vorlesung in Heidelberg im Sommersemester 1817, *Anthropologie und Psychologie*. 1820 und 1822 haben die Kollegien denselben Titel, 1825 mit dem Zusatz *d.i. Philosophie des Geistes*, 1827/28 und 1829/30 geändert in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes* (Br IV/1, 110 f., 114 ff.). Wie bei der Benennung der *Logikvorlesungen* folgt Hegel nicht der Terminologie der *Enzyklopädie*, und der mittlere Teil, die *Phänomenologie*, kommt auch im Titel nicht vor; in beiden Fällen ist der Grund die Verständlichkeit für neue Studenten. Der exakte Titel wäre: Philosophie des subjektiven Geistes. In der Erstausgabe der Hegelschen Werke hat Ludwig Boumann das Kapitel *subjektiver Geist* mit von ihm bearbeiteten Zusätzen aus verschiedenen Kollegheften ergänzt, wusste aber um die

Ambivalenz dieses Verfahrens: Auf der einen Seite erscheint «alle Frische und alle[r] Zauber einer erst im Augenblick geschaffenen Gedankenwelt», verbunden allerdings mit Improvisation, Wiederholungen, Unbestimmtheit, Brüchen, Übertreibungen etc. [326] Darin liegt ein Problem aller Vorlesungsnachschriften; zum einen bieten sie inhaltlich Neues, zum andern müssen die Stellen mit dem Text der *Enzyklopädie* und anderen Mitschriften verglichen werden.

In seiner Nachschrift des Kollegs von 1827/28 berichtet Erdmann über den zusammen mit seinem Freund Ferdinand Walter besuchten Vortrag: Sie hörten eine «ganz herrliche Vorlesung», *Psychologie und Anthropologie*.[327] Anhand einzelner Passagen bietet die Edition der *Erdmann-Walter-Nachschrift* (1827/28)[328] Aufschluss über die Relevanz der Texte. Erstens geht es um einen signifikanten Punkt von Hegels Kritik, um die auf dem Standpunkt des Bewusstseins verharrende Kantische Transzendentalphilosophie. Sie komme im Begriff der reflektierenden Urteilskraft zwar zur Idee des Geistes, der Subjekt-Objektivität, setze jedoch diese Idee wieder zu einer Erscheinung, zu einer subjektiven Maxime herab; wie auch Fichte gelange sie nicht zum Geist, wie er an und für sich ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist (GW 20, 422 f.). Den Übergang vom Bewusstsein zum Geist, das eigentliche Scharnier zwischen Vorstellung und Denken, formt das Gedächtnis, dessen Erklärung die *Erdmann-Walter-Nachschrift* bietet. Der Begriff des Geistes erfährt eine beachtliche Vertiefung: die Intelligenz ist ‹real›; die für den Geist geforderte ‹Einheit der Subjektivität und Objektivität kommt zur Existenz›. Im Gedächtnis «hat sich die Intelligenz Objektivität an ihr selbst gegeben, und sie ist damit abstrakte Äußerlichkeit», «abstrakte[r] Raum»; die Intelligenz hat sich «die Bestimmung gegeben, die das Denken ist, eine Innerlichkeit, die an ihr selbst Äußerlichkeit ist».[329] Das knüpft an die Bestimmungen des Zeichens und der Sprache als Innerlichkeiten an, die Äußeres werden müssen. Die transzendentale Konzeption des Ich hingegen verbleibt in der Differenz, im Dualismus. Erst im entfalteten Begriff des Geistes als Tätigkeit seines Selbstbegreifens und seiner Selbstbefreiung können Differenz und Dualismen des Vorstellungsvermögens

überwunden werden: «Was ist, ist nur, sofern es Gedanke [ist], und was Gedanke ist, ist die Sache».[330]

Im Fortgang zu den Begriffen *Recht* und *Geschichte*, zum objektiven Geist, tritt die konstitutive Bedeutung von Freiheit für den Geistbegriff klarer hervor.[331] Es geht um die Stufenfolge, ‹wodurch der Geist sich befreit, und das Ziel ist, daß er frei geworden ist, als freier Geist, damit beginnt die Wissenschaft des objektiven Geistes, der Geist, der sich objektiv ist, und damit beginnt das Recht›.[332] Hegel betont den ‹ungeheuren Unterschied› zwischen dem, was der Geist an sich ist, und seinem Für-sich-Werden; hier fällt antizipativ schon der Begriff vom ‹Geist der Welt›. Was vom Geist hervorgebracht wird, soll ein Gesetztes sein, ein Objektives, eine äußerliche, dem Begriff gemäße Realität, deren ‹Substanz› Freiheit ist. Das System des Rechts ist das Reich der verwirklichten Freiheit, eine vom Geist aus ihm hervorgebrachte Welt. Der Gebrauch des Terminus *Recht* erklärt sich zum einen dadurch, dass der subjektive Geist mit Denken und Vernunft eine Stufe der Objektivität, des Objektivierbaren jenseits von Beliebigkeit, erreicht; etwas, das jetzt gelten kann, das berechtigt ist, durch Vernunft legitimiert (*ex lege*, aus einem allgemeinen ‹Gesetz›), etwas, das durch denkende Vernunft Billigung (von *bill* – Gesetz) erhalten hat. Zum anderen kann der Geist aufgrund seiner Begriffsverfassung nicht in der Einseitigkeit der bloßen Subjektivität als Innerlichkeit, als Erkennen, verbleiben. Das Recht muss in Gestalt eines Rechtssystems, eines Systems der Freiheit gedacht werden. Mit der Kategorie Recht im Sinne von Berechtigung gelangt die Argumentation zu einem entscheidenden Punkt: Allem, was nicht durch den Begriff legitimiert ist – vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, bloße Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung, pure Willkür –, kommt nicht das Prädikat Wirklichkeit zu, hat kein Recht, ist nicht mit dem Begriff des Rechts vereinbar. Nur der freie Geist, die auf dem Denken fußende Freiheit, der freie Wille und die aus ihm hervorgehenden Handlungen genügen der Idee des Rechts, der Einheit ihres Begriffs und dessen Gestaltung in Form einer Welt. Das über den freien Willen verfügende Subjekt hat die Aufgabe, sich selbst zu befreien, erfüllt damit seine

‹Bestimmung›, seinen Begriff, sofern es ein Werk von Recht und Freiheit gestaltet. Die Geschichte kann so als Fortschritt in der Formierung des Freiheitsprinzips verstanden werden, keinesfalls als gelenkt durch eine fremde Macht oder ein jenseitiges Wesen, das die Tätigen erlöst; das kann, laut Hegels prometheischem Bekenntnis, nur der Mensch. Der Geist der Welt, der Weltgeist schwebt nicht über den Wassern oder in den Wolken, sondern repräsentiert den Gehalt des möglichen Fortschritts zu Vernunft und Freiheit. Für das Verständnis der Weltgeschichte sind in der Lehre vom subjektiven Geist weitere Bausteine entwickelt, u.a. ein neues Verständnis von Raum und Zeit,[333] verknüpft mit Erinnerung, ohne die Handlung freier Subjekte nicht als Geschichte gefasst werden kann.

Der Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist –Der freie Geist und der vernünftige Wille

Die erst 1830 in die *Enzyklopädie* eingefügten Paragraphen 481 und 482, *Der freie Geist*, verfeinern den Gedankengang im Abschnitt zum subjektiven Geist und fassen das Resultat in der Formel vom freien Willen, der für sich freier Wille ist, zusammen. Der Begriff der Freiheit zeigt sich auch hier als der Nukleus des enzyklopädischen Ganzen. Im Begriff des freien Willens erreichen die vorher behandelten Formen des theoretischen und praktischen Geistes ihre Einheit; die allgemeine, exklusive Bestimmung des Willens ist seine Freiheit – der vernünftige Wille oder die freie Intelligenz. Auf dieser neuen Stufe etabliert sich das Selbstverhältnis als Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will (GW 20, 476 ff.). Dieser Gedanke der Freiheit besitzt eine bestechende Stärke, weil mit ihm ‹das eigene Wesen des Geistes› seinen angemessenen Ausdruck findet, Selbsterkennen und Selbstwollen. Das Individuum als Besonderes und Allgemeines hat unendlichen Wert, weil es Geist, weil es denkend und wollend ist. Der Mensch als endliches und unendliches Wesen bezieht sich auf das Göttliche oder Absolute, insofern er sich auf sich selbst bezieht. Das Wesen mit freiem Willen ist zur ‹höchsten Freiheit bestimmt›, es weiß den Geist, das Denken als sein Eigenes, Innerstes, sein Wesen und Zweck. Hegel betont, dass die Menschen die Idee der Freiheit nicht nur haben, sondern dass sie diese Idee sind.

Freiheit muss sich in der ‹gegenwärtigen Sphäre der Welt› etablieren, vor allem als Substanz der Sittlichkeit und des Staates. Die Welt als Werk ist dem Geist, der Freiheit ‹angemessen zu konstituieren›, nur so ist der Mensch wirklich frei. Dies impliziert die Legitimität des Widerstands gegen ‹unfreie› Zustände.

Im Fortgang des subjektiven Geistes wird der Begriff des freien Willens hergeleitet, die Idee des Rechts, deren Kern die Freiheit ausmacht. Der Begriff der Freiheit muss sich zur Idee vollenden, muss sich zur ‹Wirklichkeit einer Welt› gestalten (GW 20, 478 f.), als System von Freiheitbestimmungen formieren. Eine höhere Stufe der Selbstbeziehung ist erreicht: In einer durch den Begriff der Freiheit konstituierten Welt kann der Mensch bei sich selbst sein, sich mit sich selbst zusammenschließen. Diese Einheit des Begriffs der Freiheit und seiner Gestaltung, die Werkwelt des Geistes auszuloten, ist die vornehmliche Aufgabe der Lehre vom objektiven Geist, von Hegel philosophische Wissenschaft des Rechts genannt.

2. Die Lehre vom objektiven Geist – Die enzyklopädische Rechtsphilosophie

Hegel verweist darauf, dass er sich bei diesem Teil seines enzyklopädischen Bauwerks «kürzer als über die anderen Teile fassen» könne.[334] Mit Verweis auf die schon behandelte *Rechtsphilosophie*[335] konzentriert sich das Folgende auf die Umarbeitungen Hegels in den *Enzyklopädie*-Ausgaben sowie auf einige Passagen aus den Kollegnachschriften. Zudem ist auf die *Philosophie der Weltgeschichte* einzugehen, den Übergangspunkt vom objektiven zum absoluten Geist, vom endlichen zum unendlichen Geist, der eine eigene Vorlesungssequenz gewidmet ist.

Wie die letzten Paragraphen der *Lehre vom subjektiven Geist* erklären, kommt ein weit gefasster Begriff von Recht ins Spiel, das Vernunftrecht. Der in der Lehre vom subjektiven Geist generierte Begriff der Freiheit wird jetzt als Welt des freien Willens, als Werk des Geistes der Welt behandelt. Die Bestimmung des objektiven Geistes differiert zwischen der ersten und den beiden späteren Ausgaben der *Enzyklopädie* in der

Behandlung der Sittlichkeit. Während in der ersten *Enzyklopädie* bürgerliche Gesellschaft und Staat noch nicht als Stufen des Sittlichen behandelt werden, übernehmen die zweite und dritte *Enzyklopädie* die wirkungsmächtige Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat aus der *Rechtsphilosophie*. Zu dieser bieten die späteren *Enzyklopädien* nur wenige Änderungen und Ergänzungen: Zum einen wird einleitend das korrelative Verhältnis von Recht und Pflicht für alle Sphären der praktischen Welt betont, zum anderen der Begriff der Gerechtigkeit geschärft, eine Kategorie, die sich, ähnlich wie die der Bildung, durch die *Rechtsphilosophie* hindurchzieht. Der Aufstieg zur Freiheit verlangt die genaue Bestimmung zweier Kernbestimmungen: Bildung und Gerechtigkeit. Die Ausgabe von 1817 hat Gerechtigkeit in ihrer Vernünftigkeit und Objektivität im Sinn, in ihrer objektiven Gestalt, welche sie in einem sittlich formierten Gemeinwesen erreichen kann, besonders durch eine vernunftgemäße politische Struktur, mittels einer vernünftigen ‹Konstruktion des Staates›. Die Ausgabe von 1830 spricht von der vernünftigen Verfassung als existierende Gerechtigkeit, von der Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller vernünftigen Bestimmungen.

Die abstrakten, oberflächlichen Bestimmungen von Freiheit und Gleichheit sind zu überwinden. Ein einseitig abstraktes Prinzip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede, alle Ungleichheiten. Hingegen vermag eine Betrachtung des konkreten Inhalts die Legitimität von Gleichheit *und* Ungleichheit sowie ihr vernünftiges Zusammenspiel freizulegen. Die Willenssubjekte sind prinzipiell gleich in ihrem Status als Person. In ihren konkreteren Bestimmungen müssen sich Gleichheit und Ungleichheit verknüpfen; zum Beispiel sind die Bürger hinsichtlich ihres Bürgerseins gleich, aber ungleich als Regierende und Regierte. Von Natur aus sind die Menschen ungleich (Physis, Talent, Geschicklichkeit), als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind sie aufgrund ihres differenten Eigentums ungleiche Marktteilnehmer, denen aber gleiches Recht der Mitgliedschaft zukommt. Bestimmte Gesetze setzen ungleiche Zustände voraus und bestimmen die daraus folgenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten; beispielsweise wird in

Steuervorschriften ungleiches Einkommen mit ungleichen Steuern belegt, mit dem Ziel der Steuergerechtigkeit. Insgesamt bleibt das Prinzip Gerechtigkeit in seinen vielen Facetten ein entscheidendes Anliegen von Hegels Freiheitsdenken.

Die bislang erschlossenen Vorlesungsnachschriften der *Rechtsphilosophie* nehmen wichtige Ergänzungen und Schärfungen zu den publizierten Texten über den objektiven Geist vor: von detaillierten Darstellungen zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Kluft zwischen Reichtum und Armut, zum reichen Pöbel, zu den Kommunen als Korporationen bis zu Illustrationen von Themen anhand literarischer oder mythologischer Texte.[336] Die Vorlesungen *Philosophie der Weltgeschichte*, ein Segment der *Rechtsphilosophie*, die Hegel ab 1822/23 jedes zweite Jahr hält, insgesamt fünfmal, ergänzen den auf der Philosophie des Praktischen liegenden Schwerpunkt seiner Lehrtätigkeit.

El gran teatro del mundo – *Hegels Philosophie der Weltgeschichte als denkende Betrachtung des menschlichen Geschehens in freiheitlicher Absicht*

Im Dezember 1822, in der Zeit seiner ersten Vorlesung zur Weltgeschichte, schreibt Hegel, es sei für ihn «ein sehr interessantes und vergnügliches Geschäfte, die Völker der Welt Revue passieren zu lassen» (Br II, 367). Die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte, Komponente der *Lehre vom objektiven Geist*, steht am Übergangspunkt zur *Lehre vom absoluten Geist*. Der Geist hat seine konkreteste Wirklichkeit in der Geschichte; sie vereinigt alle Formationen des Geistes, vom subjektiven Geist über die Geschichte der Staaten bis zu der von Kunst, Religion und Wissenschaft. Staaten werden in ihrem historischen Zusammenhang und ihrer Dynamik betrachtet, gestützt auf die neue Raum- und Zeitauffassung, ein räumliches ‹Nebeneinander› der Staaten innerhalb des globalen Raums und ein ‹Nacheinander› eines Weltgeschehens in Form von Stufen, in der ‹Erinnerung› begründet. Hegel greift auf Kants *Allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* und eine Vielzahl geschichtswissenschaftlicher Studien (auch zur Universalgeschichte)[337] sowie auf die Arbeiten Carl Ritters zur Geographie zurück. Die theoretisch entscheidenden Innovationen für die Geschichtsphilosophie liegen in der konsequenten

Ausrichtung auf den Begriff der Freiheit, im Anfang des weltgeschichtlichen Stufengangs, der ‹orientalischen Welt›, sowie im provokanten, stichhaltigen Theorem vom *Ende der Geschichte*. [338]

Die *trias politica* – inneres Staatsrecht, äußeres Staatsrecht und Weltgeschichte (Weltbürgerrecht) – übernimmt Hegel von Kant: Das Verständnis der Weltgeschichte war in «ihrem Princip *Kantisch*, nämlich sie von der Idee des Staates aus zu betrachten» (Ros 331). Auf der zweiten Stufe entfaltet sich eine auf Anerkennung basierende Konzeption, die über Kant hinausgeht. Staaten müssen nicht nur als Partizipanten des weltbürgerlichen Kontextes, als Zugehörige eines ‹allgemeinen Menschenstaates› (Kant) gedacht werden. Es geht um die ‹gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen›, um eine Konzeption inter-staatlicher Anerkennung.[339] Die Unterscheidung zwischen formell-abstrakter und inhaltlich-substantieller Anerkennung und die zwischen interstaatlichem Recht und Weltbürgerrecht werden zentral. In der substantiellen Anerkennung kommt es auf das Konkrete und eine ungefähr gleiche Entwicklungsstufe an; dabei geht es um Übereinstimmung in Akzeptanz und grundlegenden Prinzipien des Humanen, außerdem der Respektierung der kulturellen Besonderheit der anderen, um einen universalistischen Minimalkonsens. Nach Hegel kann eine substantielle Anerkennung nur zwischen modernen Staaten, deren Grundprinzip in der Gewährleistung individueller Freiheit, in einer freien Bürgergesellschaft besteht, gelingen.[340] Er sieht zugleich die Schwierigkeiten in der Herstellung einer ‹allgemeinen Identität› und verweist auf unterschiedliche historische und sittliche Formierungen[341], auf Differenzen der Kulturen, besonders von Religionen (GW 20, 536); der religiöse Gesichtspunkt als Kernelement kultureller Eigenart kann ein entscheidender Hinderungsgrund für Anerkennung sein.

Bereits in Paragraph 259 der *Enzyklopädie* wird die Weltgeschichte als drittes Moment der Idee des Staates bestimmt, als allgemeine Idee des Staates, als Geist, der ‹sich im Prozess der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt›. Die Weltgeschichte stellt einen dem Begriff des Staates als einem System von drei

Schlüssen immanenten Schluss dar, die letzte Gestalt in diesem Ganzen von Zusammenschlüssen. Die Passage zur Weltgeschichte, die Ausarbeitungen zu den Vorlesungen wie die Nachschriften können nicht als bloßer Appendix der *Rechtsphilosophie* angesehen werden.[342] Die Geschichtlichkeit erweist sich als Bestandteil des begreifenden Denkens des Staates. Gegenstand ist der Begriff der Freiheit in seiner historisch wirklichen Selbstformation. Interstaatlichkeit kann nicht nur kontraktualistisch fundiert sein; in der Moderne muss vom Standort des Weltbürgerlichen aus, vom Gesamtzusammenhang der Staaten her, den Hegel als Weltgeschichte fasst, gedacht werden. Weltgeschichte beinhaltet das Erschließen des politischen Weltganzen und dessen immanenter historischer Dynamik. Eines der bedeutendsten Resultate der *Rechtsphilosophie* liege darin, dass der Theorie des Rechts «nicht bloß ein Anfang und eine Grundlegung in einer vorangehenden Wissenschaft, sondern auch ein Ausfluß und eine Mündung in eine nachfolgende gegeben» werde.[343] Der Gedanke des Rechts falle in die Zeit, «in die Weltströmungen der Geschichte», worin die Philosophie des objektiven Geistes kulminiert und ihr Ende hat.[344] Der «Grundgegenstand und darum auch das leitende Prinzip» des Geschichtlichen sei der Geist, und zwar «nach seinem Wesen, dem Begriff der Freiheit». Die Weltgeschichte stellt «den *Stufengang* der Entwicklung des Prinzips, dessen *Gehalt* das Bewußtsein der Freiheit ist, dar».[345] Obschon die Berliner Vorlesungen nicht für die Veröffentlichung vorgesehen waren – erst 1830 fasst Hegel eine Publikation ins Auge –, fanden die Einleitung, die verschiedenen Editionen und Kompilationen von Kollegnachschriften und Ausarbeitungen eine gewaltige Resonanz. Gaye schreibt, dieses schöne Kolleg sei «natürlich stark besucht» gewesen.[346] Die Diskreditierungen, Mystifikationen und Missdeutungen der Geschichtsphilosophie können Bücher füllen. Jeder Versuch, in der Geschichte als auf einem Boden scheinbar bloßer Willkür und Zufälligkeit, auf einem solch unsicheren und feuerspeienden Vulkan Regeln, Gedanken, Ewiges zu finden, werde für ‹hineingetragene Spitzfindigkeit, für Seifenblasen apriorischer Konstrukte oder für ein Spiel der Phantasie gehalten›.[347] Die

Geschichtsphilosophie wird belächelt; die ‹großen Erzählungen› hätten abgedankt. Fliegenbein- und erbsenzählende Geschichtspositivisten üben sich in Missachtung der theoretischen Gehalte der Geschichtlichkeit Hegelscher Provenienz, die als unzeitgemäß abgetan werden.

Hegels Grundtheorem für die Geschichte lautet: Entwicklung des Begriffs der Freiheit. Die Gedankenarchitektur des objektiven Geistes schließt sich mit der Weltgeschichte als Schlussstein. Damit ist auch die Brücke zum absoluten Geist erreicht, zu Kunst, Religion und philosophischer Wissenschaft. Es geht um die Weltwirklichkeit des Sittlichen, die ‹universell-globale Wirklichkeit der sittlichen Idee›, die Idee des Staates als geschichtlich-konkrete Freiheit. Das Weltbürgerrecht kann als eine alle ethnischen oder kulturellen Besonderheiten oder Schranken übergreifende Allgemeinheit gedacht werden.[348] Mit seiner Schlusstrias gelingt es Hegel, einseitige und logisch insuffiziente Positionen zu vermeiden, sowohl den Terror des Allgemeinen als auch den des Besonderen, sowohl den ‹leeren Kosmopolitismus› als auch den kulturellen und ethnischen Relativismus, speziell den Nationalismus als Terror des Besonderen. *El gran teatro del mundo*, das Drama des Sittlichen, spielt auf einer vielgestaltigen Bühne, der Erde, es spielt *ein* Akteur in Gestalt vielgestaltiger Subjekte und ihrer ‹Rollen›, die *eine* Gattung Menschheit. Diese Einheit in der Vielheit bringt die Kategorie ‹Geist der Welt› zum Ausdruck. Die Kategorie Weltgeist wurde trivialisiert und bespottet: Hegel habe in Jena den Weltgeist zu Pferde gesehen. Dabei wird aus Unkenntnis oder Bosheit falsch zitiert, denn Hegel hatte Napoleon nicht als Weltgeist bezeichnet, sondern als «Weltseele» und damit eine bedeutende weltgeschichtliche Persönlichkeit gemeint. Zur Klärung des Begriffs *Weltgeist* sei der noch nicht zureichend interpretierte Schlüsselparagraph zur Geschichtsphilosophie zitiert:

> In das Verhältnis der Staaten gegeneinander, weil sie darin als *besondere* sind, fällt das höchst bewegte Spiel der innern Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster, wie der äußern Zufälligkeit, in den größten Dimensionen der Erscheinung, –

> ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbstständigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgesetzt wird. Die Principien der *Volksgeister* sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als *existirende* Individuen, ihre objective Wirklichkeit und ihr Selbstbewußtseyn haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Thaten in ihrem Verhältnisse zu einander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine* Geist, der *Geist der Welt*, als unbeschränkt eben so sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht, – und sein Recht ist das allerhöchste, – an ihnen in der *Weltgeschichte*, als *dem Weltgerichte*, ausübt. (GW 14/1.272 f.)

Neben dem Spiel, Zufälligkeit, historischem Hasard, Dialektik der Endlichkeit und Weltrecht kommt dem Begriff des Werkes als Formung des Wirklichen Bedeutung für die philosophische Theorie des Handelns, für die Philosophie der Geschichte, der Kunst und der Religion zu.[349] Es vollzieht sich der Schritt ‹der Objektivation des Individuell-Subjektiven durch Tun und Handeln›, was den objektiven Geist auszeichnet. Die Welt wie die Geschichte gelten zunächst als Werke der subjektiven, spielenden Individualität, als Werke eines Werkschöpfers, allerdings noch nicht eines Werkmeisters. Ebenso wird darin die Möglichkeit einer Selbstlegitimation von besonderen Staaten oder Staatenverbindungen zurückgewiesen, zugleich ein höherer ‹Richter› für das Handeln von Staaten. Man sollte vorsichtig sein, «bevor man etwa einer Auffassung zustimmt, die den Hegelschen Geist als einen irgendwie gearteten kosmischen oder göttlichen Geist substantialisiert, der im Verlauf der Weltgeschichte von einem Land zum nächsten Land hüpft».[350] Mit dem Weltgeist kommt keine vernunftlose Notwendigkeit, kein zwingendes, fatales Erfordernis in den Blick, dem sich die Staaten unterwerfen müssen. Die Konstitution des Weltzusammenhangs ruht auf dem Wollen der besonderen Staaten.[351] Die Notwendigkeit ergibt sich aus dem Begriff der Sache, des Willens, des Handelns, der Freiheit. Die ‹Erfüllung› dieses Begriffs liegt im gelingenden Handeln *sub specie libertatis*, ebenso wie die Möglichkeit des Verfehlens der Freiheit. Der Begriff der Freiheit gibt den Maßstab für ein Urteil über die ‹Berechtigung› der besonderen Staaten, eine Art historische Gerechtigkeit – die Weltgeschichte als Weltgericht. Die besonderen Staaten als existierende Individuen,

als Besonderungen des Allgemeinen, müssen ihre Partikularität notwendig in Vergleich miteinander bringen. Der Sinn des universalistischen Weltgeistkonzepts besteht darin, die Relativität ethnisch und kulturell gebundener Sittlichkeit wiederum zu relativieren.[352] Damit konstituiert sich ein neues Recht, das höchste und absolute Recht, das Recht des Geistes der Welt, das Recht der Vernunft, welchem Prozessualität inhärent ist: die weltgeschichtliche Konstellation als ‹List der Vernunft›. Insofern Freiheit den Inhalt des Rechts ausmacht, handelt es sich um die Befreiung des Geistes, der in seinem Entwicklungsgang – der Weltgeschichte – zu sich selbst kommt, zum Eigenen, somit sukzessive Freiheit gewinnt. Weltgeist meint kein Megasubjekt, sondern die besonderen Staaten, die in ihren besonderen Konstellationen ein ‹überlegenes› Prinzip verkörpern. «Nur als Macht, die Handlungssubjekten nicht fremd ist, sondern von der sie Zeugnis geben als von ihrem eigenen Wesen (§ 147), ist er [der Weltgeist] *sittliche* Substanz; er ist also eine Macht, in deren Wirken das sittliche Subjekt sich seinem eigenen, sich herausbildenden Gesetz unterwirft.»[353] In diesem Sinne spricht Hegel in Anspielung auf Schiller von der Weltgeschichte «als dem Weltgerichte» (GW 14/1.273). Die Philosophie der Geschichte begreift Hegel als Rekonstruktion der menschlichen Begebenheiten *sub specie Vernunft*. Dieses Vernünftige tritt in seiner Geiststruktur hervor: prozessuale Selbstbestimmtheit, Freiheit als sich entfaltendes Selbstverhältnis und Begründung als Fortgang in den Grund. Dabei erweist sich die Moderne als dieser Grund und zugleich als das Ende des Stufengangs, als Ermöglichung allgemeiner Freiheit.

Die Gestaltung des Vernünftigen, die Hinein- und Herausbildung von Freiheit liegt in der Hand der Menschheit, die ihres Glückes Schmied bleibt. In dieser Realisation erkennt und bestimmt die Menschheit sich selbst, sie entwirft entsprechend ihrer ‹Anlagen› das eigene Projekt, ‹verfasst› sich selbst. Den Geist der Welt kann man als «das eine Entwicklungsganze denken, zu dem sich Völkergeister als seine Teile integrieren. Es geht daher nicht an, ihn als eine unveränderliche Gattung von Völkerindividuen zu betrachten, im Verhältnis zu denen er nur die entwicklungslose, blinde Macht ihres Schicksals wäre.»[354]

Philosophie der Geschichte ist für Hegel die denkende Betrachtung menschlichen Geschehens. Es geht um die Darstellung des Logos der Geschichte, um die Vernunft im Weltgeschichtlichen. Kritisiert werden religiös-theologische Sichtweisen, der Glaube an Vorsehung und Theodizeekonzepte, das Verständnis der Geschichte als Komödie der Irrungen, die Darstellungen des Historischen als Roman, als Weltodyssee, obschon Hegel zum Behufe der Anschaulichkeit seiner Vorlesungen eine vielfältige Metaphorik ins Spiel bringt: göttliche Tragödie, Drama, Theater, Gemälde, Teppich.[355] Jeder, der sich mit Geschichte beschäftigt, verhält sich nicht nur aufnehmend, keineswegs ‹nur dem Gegebenen hingebend›. In der Behandlung der Geschichte ist kein Autor passiv; er trägt seine Kategorien und seine Auffassung hinein, sieht mit ihnen, durch sie das Geschehen.[356] Dieses Mitbringsel eines Koordinatensystems erscheint als Bedingung der Möglichkeit eines philosophischen Geschichtsverständnisses. Philosophie der Weltgeschichte versteht Hegel als Re-konstruktion des Geschehenen durch das Prisma Vernunft, um die Gegenwart zu begreifen – «Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht auch sie vernünftig an».[357]

Die Weltgeschichte wurde als Moment der Idee des Staates erörtert, des Staates als höchster Gestaltung des Freiheitsbewusstseins. Die Staaten in ihrer Konstellation sind der näher bestimmte Gegenstand einer Philosophie der Weltgeschichte; die Weltgeschichte wird wesentlich als Staatengeschichte begriffen. Erst im Staat finden sich ‹klare Taten und Bestimmungen› sowie die Klarheit des Bewusstseins über diese; daraus erwachsen die Fähigkeit und das Bedürfnis des ‹Aufbewahrens›. Fehlt dies, gibt es keine Geschichte als ein ‹denkendes Andenken›. Der Staat als ein sich auf allgemeine Bestimmung gründendes Gemeinwesen verlangt vernünftige Taten zu bewahren, welchen das Gedächtnis die Dauer des Andenkens hinzufügt und somit Zeit und Geschichte erst konstituiert. Der Geist der Welt als die sittliche Substanz in ihrer konkretesten und reichsten Gestalt verwirklicht sich in der Geschichte der menschlichen Kultur in einem harten Kampf gegen sich selbst, durch die Entfremdung seiner selbst, also kein

‹harm- und kampfloses Hervorbringen›. Die Geschichte zeigt auch abgrundtiefes Übel und Zerstörung ‹edelster Gestaltungen, erscheint auch als eine Schlachtbank, auf der die Tugenden der Völker geopfert sind›.[358] Allerdings kann Hegel erstens nicht als Denker der ‹imperatorischen Grausamkeit, den das Kanonenfutter kalt lasse› (Ortega y Gasset) gelten, zweitens kommt die Menschheitsgeschichte nicht nur als Büchse der Pandora oder als ‹Straße, die der Teufel mit zerstörten Werten pflastert› (Max Weber), in den Blick. Als Folge des ‹Unverstandes› und der Gewalttätigkeit wurde auf dem ‹weiten Altar der Geschichte› das Glück vieler Individuen und Völker zum Opfer gebracht; viele Ideale sind an der Klippe der kalten Realität zerschellt, der Untergang blühendster, gelungenster und schönster Formen malt ein ‹furchtbarstes Gemälde›. Die ‹Ruinen vormaliger Herrlichkeit› erzeugen ratlose Trauer über die Vergänglichkeit. Aber die Geschichte beinhaltet keine Aneinanderreihung von Torheiten, kein ‹Schauspiel der Qual der Verdammten›, sondern ebenso ‹das Schauspiel des freien Aufwachsens der mannigfaltigsten lebendigen Gestalten›.

Das Prinzip des modernen Staates als Ausgangspunkt von Hegels Geschichtsdeutung besteht in der Verwirklichung allgemeiner Freiheit; der Staat gilt als Realisierung des Begriffs des freien Willens. Der Gedanke des freien Geistes bildet den Angelpunkt der modernen Zeit. Die nähere Bestimmung der «Stufen [der Weltgeschichte] ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkreteren aber in der Philosophie des Geistes anzugeben».[359] Die drei Hauptstufen der Weltgeschichte richten sich am Status der Freiheit aus: erstens Freiheit des partikularen Einzelnen (‹Einer›), zweitens die Freiheit von Besonderen (‹Einige›), drittens allgemeine Freiheit (‹Alle›); an anderer Stelle: erstens «Versenktsein des Geistes in die Natürlichkeit», zweitens der Geist tritt partiell und in Besonderheit in das Bewusstsein seiner Freiheit ein, drittens die Erhebung aus dieser ‹noch besonderen Freiheit in die reine Allgemeinheit der Freiheit›.[360] Darauf aufbauend konzipiert Hegel die Architektonik der Weltgeschichte in drei Hauptstufen und vier welthistorischen Reichen, insofern die Mitte gedoppelt ist.

Das Prinzip des substantiellen Geistes, der substantiellen, natürlichen Geistigkeit, worin die Einzelheit für sich unberechtigt ist, wird historisch durch das Orientalische, die orientalische Welt repräsentiert, jedoch als Ausgangspunkt für die Geschichte *jedes* Staates. Die Macht stellt sich in Gestalt eines einzelnen empirischen Selbstbewusstseins dar, eines Individuums als dem schlechthin Allgemeinen, alles Bestimmenden. Darin kommt die erste Weise der Natürlichkeit zum Ausdruck, weil das Natürliche zunächst das isoliert Einzelne, Partikulare ist. Die zweite Stufe als das Wissen des substantiellen Geistes repräsentiert die schöne sittliche Individualität, die heitere Sittlichkeit, paradigmatisch die griechische Antike.[361] Das Prinzip der (isolierten, exklusiven) Besonderheit steht im Mittelpunkt; bestimmte Besondere – nur die Vollbürger der Polis – verfügen über die politische Macht. In der römischen Antike wird das wissende Fürsichseins zur abstrakten Allgemeinheit und zum Gegensatz zur geistverlassenen Objektivität vertieft, die unendliche Zerreißung des sittlichen Lebens in die Extreme des persönlichen privaten Selbstbewusstseins und die abstrakte Allgemeinheit. [362] Dies zeigt sich am formalen Recht, an der Religion der Zweckmäßigkeit und schließlich am Kaiserprinzip. In der modernen Welt erfolgt die Rückkehr zur ersten Substantialität und die Einkehr aus dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität in die ‹Objektivität der selbstbewußten Substantialität›. In dieser modernen Welt kommt die Wahrheit als Gedanke, als begreifendes Denken und als gesetzliche Wirklichkeit, als Recht zur Geltung – das ‹Prinzip der Subjektivität und selbstbewussten Freiheit›.

Die orientalische Welt als Anfang der Geschichte

Hegels Philosophie der Weltgeschichte verlässt das Zwei-Stufen-Modell Antike – Moderne. Die Darstellung der Weltgeschichte beginnt mit der asiatischen Geschichte, mit der orientalischen Welt, was seinen Grund in der einsetzenden intensiven Beschäftigung mit China, Indien und den vorderasiatischen Regionen und der Begründung der Orientalistik zur Zeit der Jahrhundertwende hat. Über Indien schreibt Hegel, und das kann auch für die anderen asiatischen Kulturen gelten: «seit Kurzem

hat sich uns der Zugang zu den Quellen eröffnet, und mit jedem Fortschritte, der in dieser Kenntniß gemacht wird, zeigt sich alles Frühere theils unbedeutend, theils schief und unbrauchbar» – «eine eben erst entdeckte neue Welt für uns nach seiner Literatur, seinen Wissenschaften und Künsten» (GW 16, 19). Das Neuerschlossene nimmt mit dem ihm zugemessenen Grundprinzip innerhalb des philosophisch konzipierten Stufengangs der Weltgeschichte die Anfangsposition ein. Das entspricht einer wissenschaftlich fundierten Philosophie der Geschichte, welche das Stützen auf historische Zeugnisse und deren kritische Würdigung mit dem Denken, dem Begreifen der Vernunft in der Geschichte amalgamiert. In seiner Rezension der Vorlesungen von Joseph Görres *Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*[363] formuliert Hegel neben dem Vorwurf der ‹Verschmähung der Begriffe und der Wissenschaftlichkeit› und der Kritik an den ‹Deklamationen› und ‹Katechismusvorstellungen› Fragen nach philosophischen Maßstäben für eine Geschichtsphilosophie überhaupt: Welches Prinzip wird der Weltgeschichte zugrunde gelegt? Welche Normen oder ‹Leitsterne› bestimmen den Gang der Geschichte und der mit ihr beschäftigten philosophischen Wissenschaft? In welcher Ordnung verknüpft sich das leitende Prinzip mit den abgeleiteten Prinzipien? Wie kann aus der inneren Verkettung die Strukturierung, der welthistorische Stufengang entwickelt werden? Mit der Überwindung des Zwei-Stufen-Modells Antike – Moderne wird auch die christlich-religiöse Struktur von Geschichte bei Görres und Friedrich Schlegel obsolet, worin dem Christlich-Religiösen auch der Existenz nach ‹Allgemeinheit und Ursprünglichkeit› zugeschrieben wird, zum Beispiel durch eine ‹urpriesterliche Grundanschauung› aller Kulturen oder ursprünglichen Priestervölkern, bei denen die ewige christliche Vorsehung, die schöpferische Kraft des christlichen Gottes alles lenkt. Dagegen betont Hegel die eigenständig asiatische Hervorbringung der Vorstellung eines Gottmenschen im Buddhismus und das Prinzip der Dreiheit im Absoluten in den religiösen Vorstellungen und Philosophemen des fernen Ostens. Laut Görres liegen die ewigen Gesetze in der Tiefe des christlichen Gottes verborgen, die einzig lautere Quelle sei die

Christenbibel.

Ein Standardvorwurf an Hegel lautet bis heute Eurozentrismus, er behaupte die Minderwertigkeit außereuropäischer Kulturen. Solche Kritiken sind theoretisch ungerechtfertigt, sie ignorieren Hegels Verständnis des Begriffs, speziell des Begriffs von Geschichte.[364] Erstens repräsentiert das Prinzip der orientalischen Welt, die substantielle natürliche Geistigkeit, worin die Einzelheit für sich unberechtigt ist, den Ausgangspunkt für die Geschichte *jedes* Staates. Zweitens hat Hegel unabhängig vom kulturellen Kontext *alle* Gesellschaftsformen im Blick, die nicht dem Begriff der Freiheit entsprechen, was seine Attacken auf das Altgriechische und -römische, auf die christliche oder neuzeitlich-europäische Kultur belegen. Der Maßstab ist eben nicht das Europäische, sondern der Begriff der Freiheit und der Menschlichkeit. So waren die Verbrennung von Giordano Bruno oder der Ehefrau eines verstorbenen Inders gleichermaßen Verstöße gegen den Begriff des freien Willens. Kulturrelativisten, die allgemeine Muster der Kulturen abweisen, fallen mit ihrer Position in das, was sie meiden wollten, in einen Absolutismus des jeweils Besonderen, in den Terrorismus der Besonderheit. Sie unterziehen sich nicht der Mühe, Hegels sorgfältig ausgeführtes Verständnis von Relativität sowie von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit zu prüfen und können deswegen nicht als seriös gelten. Drittens ist Hegels Erörterung des Übergangs von der orientalischen zur griechischen Welt ein Lehrstück gegen die These des Autochthonen und der Superiorität der europäischen Kultur; darin werden die Komponenten des ‹Eingeführten› und ‹Eigenen› kombiniert, und die Überlebtheit der Sichtweise von den wertvollen im Lande Geborenen und den minderwertigen ‹Zugereisten› wird sichtbar. Die alten Griechen waren ‹umbildende Bildner›. Hegel verweist auf die ‹asiatische› Herkunft vieler ihrer angeblich ‹abendländischen› Errungenschaften; Buchstabenschrift, Ackerbau, Eisenherstellung, Ölgewinnung, Mathematik und Astronomie kamen von den gebildeten Völkern des Ostens, des ‹Morgenlandes›, woran die Griechen ein ‹dankbares Andenken› bewahrten. Hegel wusste, dass der pyrrhonische Skeptizismus ein Hybrid aus Indischem und Griechischem war, der Buddhismus

der alten Griechen. Viertens entstand der Gedanke der allgemeinen Freiheit zwar im europäischen Kontext, und Hegel betont die Verdienste der europäischen Kultur, die Ergebnis kultureller Synthesen war. Aber auch dies kann als ein Resultat der Zufälligkeit historischer Entwicklungen angesehen werden – vergleichbar mit dem Bau der Dampfmaschine durch voneinander unabhängige Ingenieure in England, Frankreich und Russland oder der Infinitesimalrechnung durch Newton und Leibniz. Der Geist der modernen Welt ist nicht zwingend in Europa zuhause. Die Globalisierung beinhaltet die Möglichkeit des weiteren ‹Wanderns› von jeweiligen Zentren der Entwicklung. Fünftens rezipiert Hegel eine Vielzahl einschlägiger Studien zur Orientalistik[365] und integriert dieses Wissen in seine philosophischen Entwürfe zur Geschichte, Ästhetik, Religion sowie in den *Enzyklopädie*-Abschnitt über Philosophie und in die geschichtsphilosophischen Vorlesungen. Er pflegt Kontakte zu anerkannten Experten auf diesem Feld. Hegel ist über die Studien der bedeutenden Orientalisten auf dem Laufenden; schon als junger Mann hat er *Les Ruines* von Constantin François Volney, einem Vorläufer der wissenschaftlichen Orientalistik, gelesen und über die Arbeiten Volneys mit der Übersetzerin, Meta Forkel-Liebeskind, in Bamberg diskutiert.[366] Einen der bedeutendsten Sinologen der Zeit, Abel-Rémusat, hatte Hegel ja in Paris kennengelernt. Gewichtige Anregungen gibt Stieglitz, besonders mit seinen Arbeiten zu den *Bilder[n] des Orients*.[367] Hegel motiviert Friedrich Rückert, einen der Väter der Orientwissenschaft und Kenner der gesamten orientalischen Literatur, eine poetische Bearbeitung des Schi-King vorzunehmen, die erst nach Hegels Tod unter dem Titel *Schi-King. Chinesisches Liederbuch, gesammelt von Confucius, dem Deutschen zugeeignet von Friedrich Rückert*, erscheint. Er muss also Kenntnis von der von Julius Mohl besorgten Übersetzung *Confucii Chi-King* gehabt haben (HBZ 669). Hegel fertigt Notizen zur französischen Fassung des chinesischen Romans *Yu Jiao Li* an und besitzt einen weiteren chinesischen Roman *Hao Qiu Zhuan*, ebenfalls auf Französisch (GW 22, 123 ff., 593 ff.). Weitere Beispiele für Rückerts außerordentliche Sprach- und Sachkunde sind Übersetzungen von Rumi (GW 20, 678 ff., GW 22, 121 f.,

589 ff.), der Makamen des Hariri, von Episoden aus Mahabharata und des Korans. Hegel zitiert die Arbeiten der britischen Indologen Charles Wilkins, William Jones und Thomas Colebrooke, von Letzterem *On the Ve'das, or Sacred Writings of the Hindus*. Besonders anregend muss der Umgang mit Franz Bopp, ab 1825 Professor für Sanskrit in Berlin, gewesen sein – «mein gelehrter Freund und Kollege, Hr. Professor Bopp».[368] Er gilt als Mitbegründer der vergleichenden (indoeuropäischen) Sprachwissenschaft; bei ihm lernten Friedrich Schlegel und Wilhelm von Humboldt Sanskrit. Bopp publiziert Auszüge aus dem *Ramayana*-Epos, das Hegel wiederum in einer englischen Fassung liest.[369] Hegel ist im Gespräch mit dem Bopp-Schüler und Sanskritexperten Rosen, der 1826/27 Hegels *Enzyklopädievorlesung* besucht und später als Professor an der Londoner Universität lehrt. Hegel kennt auch die indologischen Arbeiten der Brüder Schlegel, Friedrichs Studie *Weisheit der Indier* mit Auszügen aus dem *Ramayana*, *Bhagavadgita*, *Mahabharata* und *Sakuntala*, und August Wilhelms Übertragung der *Bhagavadgita* sowie von Teilen der *Ramayana*. Beweis für Hegels Beschlagenheit in diesem Bereich bleibt auch seine in den *Jahrbüchern* abgedruckte kritische Besprechung von Humboldts *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata*, das er als ‹wesentliche Bereicherung unseres Wissens über die indische Darstellungsweise der höchsten Interessen des Geistes› preist; die Schrift sei von ‹seltener Vereinigung von Kenntnis der Originalsprache, von vertrauter Bekanntschaft mit der Philosophie und besonnener Zurückhaltung› geprägt.[370] Von Vorderasien besitzt Hegel Kenntnis durch Rückert, Abraham Hyacinthe Anquetil-Dupperon, den ersten Übersetzer der *Avesta*, Wilken, Spezialist für arabische und persische Geschichte, und in herausgehobener Weise den Heidelberger Weggefährten Creuzer, aus dessen Feder das Standardwerk über die alte Mythologie stammt. Hegel registriert die Arbeiten von Jean-François Champollion, der die Hieroglyphen dekodiert, und beschäftigt sich mit den Studien von Herder und James Mill über die Geschichte Indiens.[371] Aus religionsphilosophischer Sicht findet Friedrich August Tholucks *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*

kritische Aufmerksamkeit.[372]

Damit wäre Hegels «west-östlicher Divan» knapp umrissen. Eine Vorlesungsnachschrift deutet sein komparatives Herangehen an: Der orientalische Geist wird vom Grundzug intellektueller Substantialität bestimmt, einer Verinnerlichung als Anfang und Grund, der europäische Geist hingegen von der reflektionalen Subjektivität.

Die moderne Welt und das Ende der Geschichte

> Man kann eine Idee durch eine andere verdrängen, nur die der Freiheit nicht.
>
> Ludwig Börne

Als Ziel oder Endzweck der Geschichte gilt Hegel die allgemeine Freiheit, die Freiheit aller, die moderne Welt als das ‹Ende der Geschichte›, die Freiheit eines jeden. Der moderne Staat als ‹letzter Staat› hat die Stärke, «das Prinzip der Subjectivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten» (GW 14/1.208). Der freie Wille gilt als substantielle Grundlage aller Rechte; mit diesem Prinzip der Freiheit «gehen wir dann über zu dem letzten Stadium der Weltgeschichte, zur Form unseres Geistes, unserer Tage».[373] Die moderne Welt repräsentiert das Ende der Geschichte, die letzte historische Weltformation, den ‹voll-endeten› Staat. Dies bedeutet weder ein ‹utopisches Moratorium› (Ernst Bloch) bzw. den ‹Ausschluss von Zukunft› (Ortega y Gasset) noch die Öffnung hin zu neuen Stufen. Eine höhere Stufe als die der modernen Freiheit steht Hegels Begriff von Geschichte entgegen, ein Begriff, der sich nicht allgemein auf menschliches Geschehen bezieht, sondern der durch einen Stufengang, eine ‹Schichtung› bestimmt ist und sich vom üblichen Gebrauch unterscheidet. Die historische ‹Weltgeschichtung› hat ihre abschließende ‹Schicht› erreicht, durch das universale Freiheitsbewusstsein kommt die Geschichte auf dieser höchsten Stufe auf ihren Grund und geht als endlicher Prozess oder Stufengang ‹zugrunde›. Der moderne Staat kann als der Staat, der seinem Begriff gemäß vollendet ist, sich

entsprechend konstituiert, aufgefasst werden. Der «Mensch muß sich selbst formieren. Ist geschichtlich, d.h. gehört in die Zeit, in die *Geschichte vor Freiheit* – da ist Geschichte.»[374] Geschichte umfasst Hegel zufolge die *Vorgeschichte des Menschlichen*. Das Theorem vom Ende der Geschichte beinhaltet keinen Abschluss menschlichen Geschehens, keinen Zustand der Perfektion, nicht die Gegenwart der besten aller Welten oder eines diesseitigen Paradieses. In der modernen Zeit vollzieht sich das menschliche Geschehen innerhalb des erreichten Weltrahmens in Gestalt der Globalisierung der wesentlichen Lebensvollzüge. Das moderne Prinzip der Freiheit kann sich in die Bewusstseine hinein- und in die Welt hinausbilden. Dem erkannten Begriff von Freiheit kann die ihm angemessene, adäquate Gestalt verliehen werden. Am Ende der Geschichte, am Gipfelpunkt des Stufengangs geht es um die globale ‹Gestaltung› der allgemeinen Freiheit, um die Formierung des erklommenen Plateaus nach Maßgabe des Prinzips der Freiheit. Die Realisierung des Begriffs der Freiheit startet seinen wahren und jetzt schnellen Flug. Der Geist hat die Siebenmeilenstiefel angelegt.[375] Eine Gestalt des Lebens, nämlich die Geschichte in ihrer Gestalt als Stufengang, ist ‹reif› geworden; es gibt für sie keine Rückkehr zu früheren, vermeintlich idyllischen Formen, keinen Aufbruch zu substantiell neuen Stufen. Es bleibt den Menschen ‹nur› die Erkenntnis und die weltumspannende Realisation des Gedankens Freiheit als des wahrhaften Prinzips menschlicher Gemeinschaft.

Ende meint keinesfalls Tod oder Stillstand, das Ende der Geschichte kann als der *eigentliche Beginn humaner Existenz* interpretiert werden, als Anfang eines Zeitalters, in dem der Mensch schlechthin, jeder Mensch Hegel zufolge als ‹neuer, höchster und letzter Heiliger› gilt. Die zentrale Intention dieser Konzeption liegt im Verständnis der Moderne als wahrhaft menschlich gestalteter freier Existenz. Die Gedanken der Freiheit, des Rechts, der Humanität sind als Prinzipien der Selbstverständigung und Selbstinterpretation sowie der institutionell-kulturellen Formationen zu entfalten. Am Prinzip Freiheit soll sich das menschliche Zusammenleben orientieren – das ist die einzige theoretische Äußerung Hegels über die Zukunft. Sein Denken schließt eine Verheißung auf ein irdisches

Paradies, zu dessen Einrichtung letzte Schlachten geschlagen werden müssen, oder eine Vertröstung auf ein himmlisches Reich aus. Es kann nicht um prophetisches Raunen, mystische Zukunftsvisionen, keinesfalls um künftige Weltalter oder tausendjährige Reiche gehen. Begreifen und Gestalten der Freiheit, der *conditio humana* – vor dieser Herausforderung steht die Menschheit. Hegel sieht darin kein bequemes Unternehmen auf angelegten Pfaden, kein Wandeln in den Hainen des antiken Griechenland, kein Innehalten am Petersdom, keinen Spaziergang in toskanischen Weinbergen oder in den buddhistischen Klostergärten Kyotos, kein Flanieren durch Cambridge oder Jena, sondern die schwierigste und riskanteste Herausforderung für die Menschheit. Dieses Vorhaben ist ein großes Wagnis, gleicht einem Seiltanz ohne Fangnetz.

Aber die wichtigste Botschaft Hegels in diesem Zusammenhang ist die Forderung nach der Anstrengung des Denkens, der stets neu notwendigen denkenden Betrachtung der menschlichen Geschehnisse. Der Verweis auf ein Nicht-zu-Wissendes, ‹Unvordenkliches›, auf ein bittweises Annehmen oder einen Todessprung aus dem Denken heraus verfehlt die reflektierte Sittlichkeit, die nicht auf blinden Glauben, Orakel, Instinkte oder Postulate setzen kann, sondern auf Prüfen und Erwägen des Guten und Bösen, des Gerechten oder Humanen. Allen Fundamentalismen mangelt es an dem denkenden Prüfen. Das Ende der Geschichte bedeutet, die Bestimmungen von Freiheit immer wieder neu zu fassen und neue Formen ihrer Konstitution auf dem Schauplatz der Welt zu finden. Denken in vernünftiger, freiheitlicher und weltbürgerlicher Absicht kann dem Menschen helfen, frei leben zu lernen.

3. Die Lehre vom absoluten Geist: Kunst – Religion – Philosophie

Der Übergang vom objektiven zum absoluten Geist lässt sich vom ‹Wesen› des Geistes her erklären. Die in der Sphäre des objektiven Geistes generierte Einheit des realistischen und konstruktivistischen Prinzips stellt noch kein vollständiges Selbstverhältnis dar; noch ist das prinzipiell Relationale präsent – als selbstständig vorausgesetzte Natur, auf welche sich der Wille

verändernd bezieht. Jedoch ist in der Sphäre des Sittlichen und Weltgeschichtlichen (der höchsten Stufen des objektiven Geistes) bereits das spekulative Denken in komplexer Weise am Werk, beispielsweise in der Darlegung des Begriffs des freien Willens oder in der Fassung des Rechts der Person als ewig, unantastbar, unendlich, absolut, nicht relativierbar. Das Verstehen des einzelnen besonderen Ich als allgemeine Person gehört dem spekulativen Denken an. In den höchsten Wissensgestalten, der Kunst, Religion und der Philosophie als Wissenschaft wird vernünftige Sittlichkeit als endliche aufgehoben; sie gehen über das Endliche hinaus, sind darin unendlich, ewig oder absolut – ‹frei will ich sein im Denken und im Dichten, im Handeln schränkt genug die Welt mich ein› (Goethe). Echte Kunst, wahrhafte Religion und wissenschaftliche Philosophie gründen sich auf den im objektiven Geist entfalteten Begriff des Sittlichen und auf den differenten, im subjektiven Geist entwickelten epistemischen Formen wie Anschauung, Vorstellung, begreifendes Denken. Die essentiellen Bestimmungen des Inhalts sind Wahrheit und Freiheit, die Formen des absoluten Geistes repräsentieren die höchste Formation des Bei-sich-selbst-Seins, die einzige Vollendung des Denkens, in ultimativer Weise im einzig vollendeten, erfüllten Selbstverhältnis, im Denken des Denkens der Philosophie.[376] Es handelt sich um die notwendige Vereinigung der generierten Bestimmungen des subjektiven und objektiven Geistes im absoluten Geist. Hierin artikuliert sich der Gedanke der Identität des Endlichen und Unendlichen des Menschen. Die ‹Sonntage des Lebens› – Kunst, Religion und Philosophie – bewahren den wahrhaften Gehalt des Sittlichen, sie sind die Tage des eigentlich Freien, und zwar nicht jenseits der ‹Werktage›, sondern als deren konstitutive Momente.

Die Philosophie der Kunst – die Ästhetik

> Kein Philosoph hat mit Tiefe und ebenso sehr Klugheit die Idee der Kunst entfaltet; keiner hat die wichtigen Epochen seiner Geschichte mit der gleichen Genauigkeit bestimmt und gekennzeichnet; keiner hat schließlich eine Einteilung und eine Theorie der Kunst vorgelegt,

die besser geeignet wäre, dem Geist der
Philosophie unseres Jahrhunderts zu genügen.

Charles Benard Cours D'Esthétique
Par W. Fr. Hegel, Nancy 1840

In der Systemarchitektonik geht es vom Staatswerk zum Kunstwerk, vom Welttheater zur Schaubühne, vom politischen Weltengemälde zum Bild der Maler, von der Historie zur poetischen Geschichte. Das Inhaltliche wie das Formelle der Kunst, die Gestaltung, sind in der Lehre vom objektiven und subjektiven Geist als Voraussetzung für die Philosophie der Kunst konzipiert. Aufschlussreich sind die entsprechenden Stellen aus *Enzyklopädie* und Vorlesungsnachschriften. Hegels Auseinandersetzung mit den Ästhetikkonzeptionen um 1800, von Kant, Schiller, Schelling, und mit den Geschehnissen in der Berliner Kunstszene nehmen Einfluss auf die Entstehung und Fortentwicklung seiner Philosophie der Kunst; die Erfahrungen verknüpfen sich mit der Ausarbeitung der Ästhetik. Über Hirt, Waagen, Schnaase, Rumohr, Schadow und andere Berliner Künstler und Gelehrte ist Hegel in die Debatten um den Aufbau des Berliner Nationalmuseums eingebunden.[377] Als Lehrer und Gesprächspartner der bedeutendsten Figuren der Berliner Schule der Kunstgeschichte avanciert er zum Vater dieser wissenschaftlichen Disziplin. Seine Kontakte in alle Bereiche der Kunst sind vielfältig: Mit Rumohr und Gaye spricht er über die Geschichte der italienischen Kunst; über Mendelssohn Bartholdy und Zelter hat er enge Verbindungen in die Musikszene, die Rossini-Begeisterung bringt er spätestens aus Wien mit. Seine Verehrung für Schiller wirkt fort, die Freundschaft mit Goethe hat sich beständig vertieft, Heine und die wichtigsten Vertreter des Jungen Deutschland, Gutzkow, Laube, Glaßbrenner, sitzen in seinen Vorlesungen. Die Studien zur Literaturgeschichte verfolgt er weiter, die Spannbreite reicht hierbei von Sophokles und Aristophanes über Shakespeare, Cervantes, Milton und Sterne bis zu orientalischer Poesie. In vielen Fällen hält er sich auf dem Laufenden über die Lektüren und Forschungen seiner Anhänger und Bekannten wie Rückert, Hotho, Hinrichs, der Abhandlungen über Sophokles und Goethes *Faust* publiziert,[378] oder den

Aristophanes-Experten Heinrich Theodor Rötscher, aus dessen Schrift *Aristophanes und sein Zeitalter* Hegel exzerpiert und auf die er in den Vorlesungen verweist.[379] In den *Ästhetikvorlesungen* behandelt er mannigfaltige Werke des Komischen: Aristophanes' Wolkenkuckucksheim, Lukians Verspottung der Götter, Shakespeares Komödienheld Falstaff, die *Commedia dell'arte*, Sterne, Hippel und Jean Paul; im Humor sieht er die höchste Form moderner Kunst.

Auch zur Philosophie der Kunst bieten die betreffenden Passagen aus der *Enzyklopädie* nur einen kompakten Grundriss. Die tragenden Säulen des Ganzen sind jedoch formuliert und legen die Verzahnung von subjektivem, objektiven und dann erreichtem absoluten Geist offen. Sie machen das Ganze des Kulturellen aus, erfahren ihre Bestimmtheit im logischen Nacheinander. Die drei Eingangsparagraphen liefern die maßgebliche Begrifflichkeit aus der Lehre vom subjektiven und objektiven Geist, entscheidend für die Definition von Form und Inhalt der Kunst. Die Kunst wird als die erste Stufe des absoluten Geistes definiert, als erste Einheit von subjektivem und objektivem Geist; beide vorherige Stufen müssen sich als seine Momente erweisen.

Erstens ‹teilt› sich die Kunst in Gestalt des Wissens in einerseits das Objektive, ein einzelnes besonderes Werk von äußerlichem Dasein vom behauenen Stein bis zum poetischen Wort – in der Rede von natürlichem Dasein und Unmittelbarkeit liegt der Hinweis auf das Sein, aber hier schon in ‹Geistesform› –, andererseits das Subjektive mit dem schaffenden Künstler und dem Kunstrezipienten. Bei Letzterem sind der Betrachter, der Kunstkritiker und Kunstwissenschaftler zu unterscheiden; allerdings sei dieses Publikum, wie die öffentliche Meinung überhaupt, zu achten und zu verachten, aufzunehmen und kritisch zu beleuchten, besonders das deutsche Publikum «ist eine närrische Karikatur des *demos*; es bildet sich ein, eine Art von Instanz, von Senat auszumachen, und im Leben und Lesen dieses oder jenes wegvotieren zu können, was ihm nicht gefällt».[380]

Zweitens ist diese Wissensgestalt ‹die konkrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes› – das Ideal. Dieser

Terminus umschließt das eine Thema Philosophie der Kunst, wie das Göttliche in der Religionsphilosophie. Die Ästhetik hat die vielfältigen Bestimmungen dieser Kategorie zu entwickeln – das Ideal der Kunst als die Wirklichkeit der Idee des Schönen.[381] Die Idealität ‹steigert› sich sowohl in den Kunstarten als auch in den historischen Stufen der Kunst, erreicht im Poetischen die höchste Stufe und entfaltet sich in den besonderen Formen des Symbolischen, Klassischen und Romantischen. Hegel spricht von den drei Grundformen, die sich auf die beiden Momente des Idealen beziehen. Die romantische Kunst markiert den Gipfel, die letzte Gestaltung in ihrer wahrhaften Konkretheit, in ihrem größten Reichtum der Bestimmungen; der Inhalt erfährt im Romantischen ‹wahrhaft idealische Gestaltung›.[382] Der entscheidende Maßstab für den Inhalt liegt im Gedanken der Freiheit; die modern-romantische Kunst sieht Hegel als freie Kunst. Er verweist auf verschiedene Figuren, neben Tristram Shandy auf Sancho Pansa: «O du glückseliger Sancho Pansa, wer, der den Don Quixote gelesen, hat nicht sein Vergnügen an Dir gehabt?»[383] Murillos *Kinderbilder*, die Porträts von Dürer und Holbein werden hoch geschätzt, weil ‹in den kleinsten Partien› der Bilder ‹der Reflex eines denkenden, vielbeschäftigten Lebens› ausgedrückt ist. Correggios Gemälde erfassen die Tiefe des Charakters, das in einem Ausdruck sich zeigende Unvergängliche, welches das Ganze durchdringt. Im Ideal gilt der Inhalt als Äußerung des Substantiellen eines Charakters, der das Ganze prägt und ein unvergänglich Menschliches ausdrückt.



Bartolomé Esteban Murillo: *Die kleine Obsthändlerin* – ein Lieblingsgemälde von Hegel

Drittens wird mit der Pointierung von Anschauung und Vorstellung deren besondere Relevanz für das Verständnis von Kunst und Religion herausgestellt. Hier erfolgt ein entscheidender Rückbezug auf das in der Lehre vom subjektiven Geist mit diesen beiden Kategorien gelegte Fundament für das ‹Formelle der Kunst›, speziell hinsichtlich der Einbildungskraft (Phantasie), der Mitte zwischen Anschauen und Denken, der

fantasia als Nahtstelle zwischen *aisthesis* und *noesis*.[384] Die Anschauung (aufgehobene Sinnlichkeit, aufgehobene Empfindung) ist die präsenteste Form, in der sich Subjektivität zu ihrer Bestimmtheit als zu einem vermeintlich gegebenen, vorgefundenen Inhalt verhält, die unmittelbare Gegenwärtigkeit, die ‹Präsentation› des einzelnen Ich oder, wie es mit Bezug auf Aristoteles heißt, die Identität von Rezeptivität und Aktivität im Anschauen. Es geht um keine gedoppelte Galerie von Anschauungen, sondern um die unmittelbare Einheit des vorhandenen und des gemachten Seins.[385] Das Sehende und das Gesehene, Hören und Schallen, Schmecken und Geschmecktes sind als Identität zu verstehen. Darin steckt die einfache Geiststruktur der Anschauung, ihre Logosverfasstheit.[386] Reines Anschauen wie reines Gefühl oder reines Vorstellen sind Täuschung; Fühlen, Anschauen wie Phantasie sind von vornherein durch Denken ‹infiziert›. Die Form der Innerlichkeit wird in die der Äußerlichkeit transformiert und umgekehrt; in dieser Inversion hat die Intelligenz die erste Stufe ihres Sich-selbst-Bestimmens erklommen, die formelle Selbstbestimmtheit. Mit dem Gehen ins Innere, dem Er-innern wird die vermeintlich unmittelbare Anschauung zur Vorstellung aufgehoben.

In der ersten Form der Vorstellung wandelt sich die für die Anschauung geltende Unmittelbarkeit, das Seiende, insofern es ein Endliches ist, in ein Vergangenes, aber zugleich bewahrt die Intelligenz die Anschauung als innere, bewusstlose Gegenwärtigkeit auf. «Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*» (GW 20, 446). Diese als Bild bezeichnete Formation wird dabei von ihrer ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit befreit und in die Allgemeinheit des intellektuellen Ich aufgenommen. Kantisch gesprochen geht es um das Vermögen, einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. In dieser von der Intelligenz gesetzten eigenen Raum-Zeit als allgemeiner Raum-Zeitlichkeit gewinnt der Inhalt im Unterschied zur vergänglichen Anschauung Fortdauer oder Permanenz.[387] Auf dieser Stufe der Erinnerung als erster Weise des Vorstellens erscheint die Intelligenz als ‹bewusstloser›, zeitloser

Aufbewahrungsort der Bilder. Wohl in Anspielung auf Aristoteles gebraucht Hegel die Metapher des ‹nächtlich, dunklen Schachtes›, in welchem eine Welt der Bilder aufbewahrt ist. Sie schlummern im Schacht der Innerlichkeit, der durch die nächtliche Finsternis verborgen bleibt, eine dunkle Bildergalerie unermesslichen Ausmaßes.[388] Aber es mangelt an der Verfügungsmacht über diese Schatzkammer. Alle Bestimmtheiten sind in virtueller Möglichkeit: «Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind.»[389] Dieses rein Formlose, Chaotische, Indifferente, dieser uferlose Ozean ist eine neue Form der Allgemeinheit der Intelligenz. Sie gleicht einer Schatztruhe, von der das Ich weiß, dass sich darin ein Schatz befindet, aber nicht, was für einer. Die Bilder sind, so Hegel, nicht mehr existierend, nicht mehr im Bewusstsein, nur in Vergangenheit da; erst mit dem Unterscheiden, dem Setzen von Differenz im Lichte der Gegenwärtigkeit kann das Erkennen weiterschreiten.

Damit ist die Brücke von der Erinnerung zur Einbildungskraft erreicht, der Übergang zur zweiten Stufe der Vorstellung, zur inneren Vergegenwärtigung, durch das Setzen der inneren Gegenwart des Bildes. Das Innere wird vor-gestellt, vor das innere Auge gerückt. Das Erwecken des schlafenden Bildes, das Erwachen der Intelligenz, stößt die Beziehung des Bildes zu einer Anschauung gleichen Inhalts an. Anfängliche Schöpfungen der Einbildungskraft erscheinen als eine Welt raum-zeitlich unförmiger, maßloser Gestalten, Setzungen, von denen man durchaus entsetzt sein kann; Kant sprach vom tätigen Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen. Durch Subsumtion der Vielfalt unter die Einheit der Vorstellung kann die Intelligenz ihr Eigentum, die Bilder, innerlich in Besitz nehmen, sie äußern, sie im Innern mit dem Siegel des Äußeren versehen. Sie vermag ihr Eigenes innerlich sich gegenüberzustellen und darin ihr Dasein zu haben, bei sich zu sein – die innerliche Vergegenwärtigung als freie Subjektivität der Innerlichkeit. Reine Einbildungskraft ohne alles Denken erweist sich als Illusion; die Vorstellung befindet sich im Intermundium von Anschauen und Denken, als deren Scharnier – die Verallgemeinerung des Sinnlich-Partikularen und die sinnliche Partikularisation des Allgemeinen. Darin liegen die

Kraft wie das Ungenügen des Vorstellenden.

Viertens hat Hegels Behandlung der Einbildungskraft oder der Phantasie als dem ‹Bestimmenden der Bilder›, der willkürlichen Macht über den Vorrat der Bilder und Vorstellungen eine eminente Tragweite – für seine Epistemologie, für eine Theorie der Zeichen, mit der Hegel zum Begründer moderner Semiologie avanciert, für ein modernes philosophisches Verständnis der Sprache, oft ignorierte, aber theoretisch schlagkräftige Beiträge zur Fortentwicklung des philosophischen Denkens. Auch wird darin das Fundament für die Formbestimmung der Kunst und der Religion gelegt. Durch die erste Stufe, die reproduktive Einbildungskraft, erhalten die Bilder eine innerliche Repräsentation. Die Attraktion zwischen ähnlichen Bildern bleibt die Tat der Intelligenz selbst, welche die einzelnen Anschauungen unter das innerliche Bild unterordnet und sich damit Allgemeinheit gibt, das Allgemeine als ein Gemeinsames heraus-stellt, vor-sich-hinstellt.[390] Die Intelligenz erhebt entweder eine besondere Seite einer Sache (zum Beispiel an einer Rose das Rot, an einem Meer das Blau) in den Status des Allgemeinen oder fokussiert ein konkretes Allgemeines (an der Rose die Pflanze, am Meer das Gewässer). Auf der zweiten Ebene, der produktiven Einbildungskraft, dem Beziehen der Bilder aufeinander, erreicht die Intelligenz die nächsthöhere Stufe, die der Phantasie. Es handelt sich um freies Verknüpfen, Kombinieren von Bildern und Vorstellungen, die inventive innere Präsentation selbstgemachter Vorstellungen, ein Hervorbringen neuer Bilder. Die schöpferische Einbildungskraft sorgt für die unerschöpfliche Versinnlichung, Veranschaulichung eines Gehaltes ohne Vorlage. Die Intelligenz erweist sich als der Souverän über den Vorrat der ihr angehörenden Bilder und Vorstellungen.[391] In der Phantasie haben wir nun eine neue, zweite Gegenwart, von der Intelligenz gesetzt. Darin übt die Intelligenz ihre Macht über die Bilder aus; sie erhebt sich zur ‹Seele der Bilder›, versucht sich darin Geltung und Objektivität zu geben, manifestiert und bewährt sich in den eigenen Kreationen. Die Grundstruktur des Geistes, die Selbstrelation steckt in der Veranschaulichung des Allgemeinen, der Verallgemeinerung der Anschauung. Die Intelligenz konstituiert neuartige innere Welten,

unzählige innere Weltbilder, sie erscheint als unbändige ‹Bildgebungskraft›, als der unermüdlich-geschäftige innerliche ‹Bild-hauer›. Laut Hume gibt es nichts Bewundernswerteres als die Bereitschaft, mit der die Einbildungskraft ihre Vorstellungen herbeiholt, die Phantasie «eilt von einem Ende des Weltalls zum anderen, um die Vorstellungen zusammenzuholen, die zu einem Gegenstand gehören».[392] Dieses Spiel der Phantasie bildet, so Hegel, die allgemeine Grundlage der Kunst, das Formelle der Kunst. In der Kunst findet sich das wahrhaft Allgemeine in der Form des einzelnen Bildes dargestellt. Aber das Spielen der Phantasie auf der Ebene des subjektiven Geistes hat ein doppeltes Gesicht, kann unruhig und regellos sein. Die Phantasie vermag Menschliches und Unmenschliches zu schaffen, Himmel und Hölle, und zeigt darin ihr Vermögen und ihre Abgründe selbst an. Der Gehalt ist der Phantasie als solcher gleichgültig. Hinsichtlich der Kunst wird dieser Inhalt allerdings in der Sphäre des objektiven Geistes generiert.

Fünftens wird die höchste Form der Vorstellung, die Zeichen machende Phantasie, in den ersten Kunstparagraphen präsentiert: die ‹aus dem subjektiven Geist geborene konkrete Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee ist› (GW 20, 543). Die Komponenten des subjektiven und objektiven Geistes, nämlich die Formbestimmtheit und die Inhaltsbestimmtheit der Kunst, werden zusammengeführt. Die Kreationen der Phantasie verbleiben zunächst im Inneren, subjektiv; ihre Gebilde sind partikular und nur subjektiv anschaulich. Das Moment des Seienden, die äußere Vergegenwärtigung, die äußerliche neue Repräsentation als ein Schritt zur Objektivierung fehlt noch. Jetzt produziert die Intelligenz neue Formen des Sinnlichen; damit kehrt sie auf höherer Ebene zum Ausgangspunkt Anschauung zurück. Im Zeichen wird der selbst konstituierten Vorstellung die eigentliche Anschaulichkeit beigefügt. Einem Sein als Dasein, einem Unmittelbaren, Natürlichen, Partikulären kann eine andere Bedeutung verliehen werden. Die Intelligenz macht sich selbst zu einer Sache, zu einem Gegenstand, in dem die bloß vereinzelte Subjektivität überschritten ist; sie wird Zeichen machende Phantasie. Indem sich die Intelligenz auf der Stufe der Phantasie

willkürlich auf sich bezieht, ist sie schon zur Unmittelbarkeit zurückgekehrt und muss ihre selbst geschaffenen Bilder und Vorstellungen als Verobjektiviertes hinausstellen; so erfüllt sie die Geiststruktur auf höhere Weise. Die Zeichen machende Phantasie konstituiert die Einheit von selbstgeschaffenen, selbstständigen Vorstellungen und der Anschauung, eine höhere Identität von Subjektivität und Objektivität. Einem ausgewählten äußerlichen Gegenstand wird eine ihm selbst fremde, neue Bedeutung zugeschrieben. Infolge dieser willkürlichen, arbiträren Zueignung verschwindet der unmittelbare, eigentümliche Gehalt der Anschauung; ihr wird ein anderer Inhalt als Bedeutung gegeben. Die Anschauung wird radikal zu dem Eigenen der Intelligenz transformiert, der vollen Souveränität der Intelligenz überantwortet und eine erfüllte Raum-Zeit geschaffen, kulminierend in der Sprache, in der Zeit des Tons und dem Raum des Buchstabens. So kann den Anschauungen und Vorstellungen ein ‹zweites, höheres Dasein› verliehen werden. In diesem ‹Erfinden› einer Zeichenwelt erweist sich die Intelligenz als der Souverän über die Zeichen, über die Bedeutungen, als die frei herrschende semantische Macht, die unsere Erkenntnisse, unser Wissen aufzubewahren und zu kommunizieren vermag, das Gedächtnis, welches das formelle Fundament von Geschichte, Kunst und Religion, von Kultur schlechthin ist – ein maßgeblicher Beitrag zu einer philosophischen Theorie der Sprache, von ‹Sprachphilosophen› zumeist und zu Unrecht missachtet. Als Metapher für das Zeichen dient die Pyramide, [393] der Kreis vom Schacht zur Pyramide schließt sich: «Das *Zeichen* ist irgend eine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist.» (GW 20, 452) Explizit wird das Zeichen vom Symbol unterschieden, das noch nicht einen anderen Inhalt darstellt (Adler für die Stärke eines Gottes) und nur eine Vorform des Zeichens ist. Das Zeichen auf höherem Niveau birgt die Geiststruktur. Speziell die geistgeborene Sprache mit ihrer inneren Logik indiziert den Übergang zum Denken. Hegel verankert die Kunstphilosophie in seiner Zeichentheorie.

Sechstens hat die Intelligenz mit dem Zeichen Willkür und

Herrschaft im Gebrauch der Anschauung gewonnen. Aber nicht jedes Zeichen (eine Kokarde oder Flagge) ist ein Werk der Kunst; das Werk muss also inhaltlich bestimmt werden. Durch ‹den einbildenden Geist› wird die konkrete Gestalt idealisiert, ‹verklärt› – wie das Antlitz einer Mutter von Raffael oder einer Frau bei Leonardo da Vinci, das Wasser bei John Constable oder der Teufel bei Milton und Goethe. Als einen ‹idealen› Stoff erwähnt Hegel den Frohsinn als Harmonie des Menschen mit sich, das Selbstbewusstsein der Figuren in Werken der neuen niederländischen Malerei, welches im Großen wie im Kleinen und im scheinbar Unwesentlichen Stolz und Selbstbestimmtheit der Bürger ausdrückt.[394] Diesen Inhalt, den sittlichen, humanen Gehalt von Kunst, generiert in entscheidender Weise der objektive Geist. Erst die auf der schönen Phantasie, auf dem inhaltlich angemessenen, ‹einbildenden› Geist basierende Kunst gibt den Werken «eine höhere, geistgeborene Wirklichkeit».[395] Sie sind dann ‹Monogramme des Absoluten› (Schelling); als Zeichen (im Sinne von Scheinen oder Erscheinen) der Idee sind sie Ideale, Kunstwerke.

Siebtens schließt die formelle Kunstproduktion, geknüpft an die sittliche Dimension des objektiven Geistes, auf der einen Seite das äußerliche Naturmaterial, aus dem die Kunstgattungen vom Bauwerk über das Bildhauerwerk, vom Gemälde bis zum Musik- und Sprachwerk hervorgehen, und auf der anderen Seite die Naturformen des Ausdrucks in sich. In seinem Zeichen ist das Geistige unmittelbar, natürlich, endlich, partikular. Die bloße Leiblichkeit gilt als zufällig, aber deren aktuale Präsentation manifestiert das Seelische. Das umfasst die Bewegung der Gestalt, die Bildung der Hand als des ‹absoluten Werkzeugs›, Gebärden, Mimik, Gefühlsausdruck bis zu Rede und Sprache als Ausdrucksmittel des Subjekts; manche tragen eine Ambiguität in sich – weinen kann man aus Trauer oder Freude, Sprechen kann offenbaren oder verhüllen, so dass der Mensch letztlich an seinen Handlungen erkannt wird, was auf die Relevanz der im Rahmen des objektiven Geistes entfalteten Handlungstheorie verweist. Es wird deutlich, warum die Kunstphilosophie in den künstlerischen Darstellungen von Handlungszusammenhängen (Tragödien, Komödien, Romane, Opern) die höchste Formation sieht und die

wechselseitige Bereicherung von *Rechtsphilosophie* und *Ästhetik* sich besonders gut am Begriff der Handlung verdeutlichen lässt. In der *Rechtsphilosophie* als Lehre vom objektiven Geist werden essentielle Sachverhalte an Kunstwerken veranschaulicht (*Orestie*, *Antigone*); die *Ästhetikvorlesungen* enthalten einen Abschnitt zur *Handlung*.[396]

Die umrissene Begrifflichkeit erlaubt die Herausstellung der inneren Spannung der Kunst, der ersten Befreiungsstufe des absoluten Geistes, die noch nicht die höchste Befreiung ist – die inneren Spannungen des Ideals zwischen Harmonie und Dissonanz, zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. Andacht und Kultus sind mit der anerkennenden, ehrenden Rezeption des als schön ‹an-gesonnenen› Werks und den ‹Gemeinden› von Künstlern und Kunstinteressenten gegeben, woraus ein partikularer, modischer ‹Kunstgeschmack› generiert wird, dem man, so Hegel, trauen und misstrauen muss, da er Gewohnheiten artikuliert, aber nicht hinreicht, um Werk und Kunstwerk zu unterscheiden. Zu Hegels Zeiten feierte der modische Kunstgeschmack die Stücke von Iffland und Kotzebue; auch heute wird manch trivialer Schrott als Kunst gepriesen. Die besondere Einzelheit jedes Kunstwerks zeigt die Kraft wie auch die Begrenztheit des Geistes der Kunst an. Die Durchdringung der Anschauung und des Bildes durch das Geistige vermag als Fragment des Vernünftigen den absoluten Geist nicht vollständig auszudrücken, woraus die ungebrochene Kreativität der Kunst erwächst.

Begriff und historische Formen der Kunst – Hegel als Vater der Kunstgeschichte. Da die Momente des subjektiven und objektiven Geistes ‹an› der Kunst sind, muss sie in ihrer Historizität gedacht werden. Bei den verschiedenen paradigmatischen Synthesen von Bedeutung und Gestalt, die sich im Kunstwerk manifestieren, greifen die historisch-kulturelle Eingebundenheit und die begriffliche Bestimmtheit ineinander. Im Unterschied etwa zu Kant und Fichte ist Hegel ein brillanter Kenner der Kunst und Kunstgeschichte. Für ihn steht die Kunst in der ‹Mitte› zwischen Natur und Geist; sie ist ‹Vermittlerin›, Medium im Sinne des

vergeistigt Sinnlich-Natürlichen und des Versinnlicht-Geistigen. Diese Position zwischen Natur und Freiheit wird logisch-begrifflich wie historisch ausgewiesen, wobei die Philosophie der Weltgeschichte der historischen Betrachtung zugrunde liegt. Im Aufstieg von der natürlichen über die schöne zur freien Geistigkeit entsprechen sich das Systematische und das Geschichtliche. Die jeweilige Weise der Identität von Bedeutung und Gestalt fungiert als Beurteilungskriterium und bestimmt den Stufengang der historischen Kunstformen wie auch den Entfaltungsweg der Darstellungsweisen oder Kunstarten.

Entsprechend den drei Stufen in der Formation menschlicher Freiheit unterscheidet Hegel drei Stufen der historischen Kunstentwicklung, drei Grundformationen des Ideals, der schönen Einheit von Natürlichem und Geistigem: erstens die orientalische Welt als Reich der natürlichen Geistigkeit, zweitens die antike Welt als Reich der schönen Geistigkeit, drittens die moderne Welt als Reich der freien Geistigkeit. Der Weg führt von der Natur über die ‹Brücke› der Schönheit hin zur Freiheit. Die zugeordneten geschichtlichen Stufen der Kunst sind erstens die symbolische im Orient, zweitens die klassische in der Antike, drittens die romantische in der Moderne. Die Kunst als die aus dem Geist geborene konkrete Gestalt des Schönen, als schönes Zeichen der Idee, entfaltet sich so über drei Stationen. Diese sind durch den Begriff der Kunst bestimmt, der sich fortschreitend realisiert, im individuellen Werk. Am Beginn steht die Unangemessenheit von Inhalt und Form, von Bedeutung und Gestalt, darauf folgen die Angemessenheit und schließlich die höhere Form der unangemessenen Entsprechung; die Kunst wird zunehmend freie Kunst. Damit kann eine philosophische Universalgeschichte der Kunst begründet werden, als Geschichte von Weltkunst. Ihre Werke treten in besonderen, regionalen, nationalen Kulturen hervor. Die Mannigfaltigkeit des ‹bunten› Gestaltens des Schönen wird durch die Disziplin der Kunstgeschichte erforscht. Kunstgelehrsamkeit und philosophische Begrifflichkeit sind konstitutiv für die Philosophie der Kunst.[397]

Orientalität und Symbolik. Die Herrschaft des Einen, der Despotie

oder Autokratie sei, so Hegel, als der Anfangsstatus aller politischen Verfassungen anzusehen, nicht nur in der orientalischen Welt, aber mit ihr welthistorisch in idealtypischer Weise. Symbolik als erste historische Kunstform ist allen Kulturen eigen, aber in der Orientalität hat sie paradigmatische Ausprägung. Die Verbindung von innigem Naturbezug und dem ‹Versenktsein› ins Natürlich-Gegenständliche manifestiert sich in Naturreligion, Pantheismus, in der symbolischen Kunst und auch in der kaum entfalteten Trennung von Staat, Religion und Kunst. Vorstellungen des abstrakt einen, einfachen Göttlichen stehen unvermittelt der Vergöttlichung allgemeiner sinnlicher Naturmächte gegenüber – ein ruhiges wie unruhiges Wirken des Geistes, eine verzauberte, phantastische Welt, aus der erstaunlichste Werke der Kunst hervorgehen. Wie im Symbol und in der Metapher entsteht aus der Nichtübereinstimmung von Bedeutung und Gestalt das ‹Erstreben des Geistigen› und das ‹Herausringen› des Geistes aus dem Natürlichen. Das Symbol oszilliert zwischen Entsprechung und Nichtentsprechung; die Bedeutung ist nicht sofort gegeben.[398] Die Bedeutung wird angedeutet, bewahrt ein Rätsel und Geheimnis. Infolge der grenzenlosen Phantasie, des metaphorischen Ein-bildens bleibt Kunst rätselhaft, und die Werke erscheinen als Doppelwesen. Hegel würdigt diese Facette des morgenländischen Geistes, der im Bildlichen, Metaphorischen und Gleichnishaften kulminiere. Die unendliche Freiheit der Empfindungen und Vorstellungen, die Unerschöpflichkeit der Bilder, die Kühnheit des Vergleichens zeichneten ihn aus. Eine heitere, selige und glückliche Innigkeit prägten den orientalischen Pantheismus[399], zum einen durch die expandierende Unbekümmertheit und Selbstsicherheit, vergleichbar der buddhistischen Ruhe und der pyrrhonischen Ataraxia, zum anderen durch ein affirmatives und lebendiges Verhältnis des Dichters zu den Naturgegenständen, zur Natur als solcher.[400] Das morgenländische Schöne gelange bis zum Freiwerden von Bedeutung und Gestalt im Bildlich-Metaphorischen. Die Griechen meinten, Ödipus habe das Sphinx-Rätsel gelöst und die Sphinx vom Felsen gestürzt, wodurch dem Menschlichen, Geistigen die eigentliche Bedeutung zukomme. Aber etwa in den Eleusinischen Mysterien oder im Dionysos-Kult

blieb das orientalische Vermächtnis bewusst und lebendig. Die von Zeus entführte phönizische Königstochter Europa konnte und wollte ihre orientalische Herkunft nicht verbergen.

Die antike Welt als Reich der schönen Geistigkeit. Die antike Welt und ihre klassische Kunst stehen als schöne Geistigkeit in der Mitte der Hegelschen Triade zwischen der Orientalität als natürlicher Geistigkeit und der Modernität als freier Geistigkeit. Welt und Kunst finden sich in einer eigentümlichen Identität; das kulturelle Wesen dieser Welt kann mit den Mitteln der Kunst angemessen vergegenwärtigt werden. Die griechische Welt tritt in ihrer Gesamtheit als ein Kunstwerk, als eine Kunstwelt hervor; der griechische Geist ist der ‹plastische Künstler› selbst. Seine Formierungen sind Kunstwerke, Gestaltungen des Schönen – die Bildung als das subjektive, die Mythologie als das objektive und die Polisverfassung als das politische Kunstwerk. Die Vorstellung von den göttlichen Menschen und den menschlichen Göttern bildet das Fundament dieser Kultur. Die Mythologie als Kunstreligion – die Formen des absoluten Geistes Kunst und Religion sind noch nicht zureichend autonom – erscheint als absolut gegeben und bestimmend. Die Polis, der ästhetische Staat, platziert sich zwischen der Herrschaft des Einen, der Freiheit des Einzigen und der Freiheit aller, und zwar als die Freiheit der Besonderen. Die ‹schöne Sittlichkeit›, das Idealbild des freien Bürgerseins der attischen Polisdemokratie, ruht auf der unmittelbaren Identität des Bürgers mit der Polis; Freisein setzte die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Polis voraus. Die schöne Sittlichkeit erscheint als ‹unreflektierte Gewohnheit›. Die Freiheit besteht nur als Sitte, ohne die subjektive Innerlichkeit. Des Weiteren beruht die ‹schöne Freiheit› auf der prinzipiellen Exklusion aller Nichtbürger. Die Welt der schönen Freiheit erweist sich als Welt der schönen Partikularität, nicht der freien Universalität des Menschlichen. Die Mythologie und die darauf sich gründenden Werke der klassischen griechischen Kunst bildeten das geistige Band der Bürger, waren Ausdruck ihrer gemeinsamen Vorstellungswelt, ihres Bewusstseins vom Göttlichen. Die Plastiken der griechischen Götter stellen idealisierte Menschen, schöne, geistige Individualitäten dar. Die

gelungene Entsprechung von Bedeutung und Gestalt definiert diese Kunst als klassische. Sie gilt als die adäquate Repräsentation der Idee im Äußerlichen und Erscheinenden; der Begriff erhält die ihm eigentümliche Formierung – die plastisch geformte menschliche Gestalt. In der künstlerischen Darstellung des menschlichen Gottes ist der ihm angemessene sinnliche Ausdruck erreicht; die griechische Götterskulptur ist die einfache Totalität des Ideals.

In diesem Kontext stellt Hegel die These vom ‹Vergangenheitscharakter› der Kunst auf. Die antike Welt als ideale Welt des ‹Scheinens des Wahren›, der ‹Verbildlichung› des Absoluten wie auch die spezifische Funktion der Kunst in ihr sind nicht wiederholbar, nicht in die Moderne zu transferieren. Hegels Argumentationen gegen die Möglichkeit einer ‹neuen Mythologie› und gegen die Vorstellung, dass die Kunst, nicht die Philosophie, die höchste Wahrheit ausdrücke, kommen zusammen. Er spricht von der ‹wesentlichen Beschränktheit des Inhalts› der Kunst in der antiken Kultur (GW 20, 545). «Die Griechen bleiben in der Mitte der *Schönheit* und erreichen noch nicht den höheren Punkt der Wahrheit.»[401] Die klassische Kunst erklimme die höchste Stufe in der angemessenen sinnlichen Vergegenwärtigung des Absoluten, aber in der Idealisierung des Natürlichen liege eben die Beschränktheit, also in der Kunstsphäre selbst. Die inhaltliche Bestimmtheit hat noch nicht den Status freier Geistigkeit; noch ist die Idee als Kunstgestalt dominant. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur müsse ‹auf viel gründlichere Weise geschehen, so daß das Menschliche nicht nur Gestalt des Göttlichen ist, sondern für sich selbständig, und damit die Weise zufälligen Daseins hat› – so Hegels Kritik des Anthropomorphismus.[402] Die Kunstreligion trage aufgrund des für die Kunst grundlegenden Prinzips der vereinzelten Gestalten den Polytheismus in sich, das Paradox besonderer fragmentarischer Götter, worin sie ihre Vollkommenheit verleugnen. Die Idealisierungen des Menschen zeigen uns ungeachtet des partiellen und zunehmenden Hervortretens eigentümlicher, individueller Züge doch Repräsentanten von Typen, Verkörperungen von Prinzipien, keine unverwechselbaren, konkreten, eigenwilligen Individuen.

Der Aufstieg der freien Subjektivität läutet den Untergang der alten Götter ein. «Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylus, mussten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians.»[403] Das vor allem bei Aristophanes und Lukian zum Ausdruck kommende Prinzip freier Subjektivität stürzt die schöne Welt ins Verderben. Die Komödie markiert mit dem auch vom Christentum ins Zentrum gerückten Diktum – ‹das Selbst ist das absolute Wesen› – den Übergang von antiker zu moderner Kunst. Die Flamme freier Subjektivität verzehrt alle Götter der Mythologie. Der sich langsam entfaltende neue Gehalt des Sittlichen führt zum Aufbrechen der antiken Substantialität. «Das *einzelne Selbst* ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter sowie deren Momente, die daseyende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden» (GW 9, 399). Im Komischen wird «das subjective Selbstbewußtseyn Meister; in der absoluten Negation des Selbstbewusstseins geht aller Inhalt unter; nichts als die Subjectivität des Selbstbewußtseyns stellt sich dar» (GW 28/1, 306). Solch absolute, freie Geistigkeit und Subjektivität entfliehe, so Hegel, letztlich der Kunst und könne nur im begrifflichen Denken ausgedrückt werden. Die Antiken können in ihrer Kunst eine ‹klassische› Vollkommenheit erlangen, weil ihr Bewusstsein der Freiheit nicht vollkommen ist. Freiheit und Autonomie sind aber Konstituenten von Kunst. Diese Freiheit in all ihren Facetten, auch der Besonderheit, Willkür oder Zufälligkeit, selbst zum Inhalt werden zu lassen, vermag erst die moderne, romantische Kunst als autonome Kunst.

Das ‹Ende der Kunst› als Beginn freier Kunst. Manche Legenden über Hegel sind besonders hartnäckig. Das betrifft auch die Behauptung, er habe den Untergang, den Tod der Kunst proklamiert. In der dreistufigen Struktur der Geistigkeit kann keine qualitativ höhere weitere Stufe Platz haben. Das Ende der Kunst bedeutet den Ausschluss einer Nach- oder Post-Moderne und kann in keiner Weise als Todesanzeige gelesen werden. Mit der freien Geistigkeit hat die menschliche Existenz ein Plateau erreicht, auf dem sich Modernität, eigentliche humane Existenz, erst zu entfalten beginnt: «in dieser ihrer Freiheit nun ist die

schöne Kunst erst wahrhafte Kunst».[404] Der Geist der modernen Welt sei über die Stufe hinaus, auf welcher die Kunst die höchste Weise ausmacht, sich des Absoluten bewusst zu sein; die Kunst gelte ‹nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft›. Hegel spricht vom «Hinausgehen der Kunst über sich selbst, doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in Form der Kunst selber».[405] Die moderne Welt der Freiheit von Denken und Wollen kann nur im begrifflichen Denken erfasst werden. Das Nervenzentrum der Moderne ist die freie Subjektivität, die ihrer höchsten Darstellung durch die Kunst entflieht, das begreifende Denken hat die Schönheit überflügelt. Die Kunst hat ihre absolut verbindende Rolle verloren und eine neue Rolle im Prozess der Bildung zur Freiheit übernommen. Es geht nicht mehr darum, «Werke der Kunst göttlich zu verehren und sie anbeten zu können». «Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden und Gottvater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen – es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr.»[406] Die Kunst unterliegt ihrer entscheidenden Transformation hinsichtlich der Konstellation von Bedeutung und Gestalt; freie Geistigkeit eröffnet den Weg des Freiwerdens und der Vergeistigung der Kunst. Hegel benennt einen Katalog von Bestimmungen für das modern-romantische Ideal, für die romantische Darstellungsweise des Absoluten: Triumph der konkreten Freiheit; Schönheit als Innerlichkeit der Seele; lebendige besondere Individualität;[407] Negativität des Humors und der Ironie; heitere Ruhe, Stille und Selbstgewissheit; Festhalten des flüchtigen Scheins des augenblicklichen, alltäglichen, vermeintlich marginalen Daseins; die Annäherung an die Natürlichkeit im Unterschied zur klassischen Strenge.

Hegel formuliert maßgebliche Momente für die historische Entfaltung der Kunst bis zu ihrer freien modern-romantischen Form: Erstens geht es um die Innerlichkeit und geistige Schönheit, den Gang von der plastischen Objektivität zur poetischen Subjektivität, zu den schönen innigen Bildern, in den inneren Raum und die innere Zeit der Vorstellungen – der Wechsel vom schönen Körper zur schönen Seele (Jean Paul). Während in der griechischen Schönheit das geistige Innere in

leiblicher, gegenständlicher Gestalt auftritt, gilt die romantische Schönheit als eine der Innigkeit. Das Äußere zeigt zugleich, dass es aus der Gegenständlichkeit ins Innere gegangen ist, um dort bei sich selbst sein zu können. Der Zweck lautet im Gegensatz zur klassischen Kunstform: der ‹inneren Gestalt des Geistigen eine neue Schönheit zu verleihen›. Die Versöhnung erfolgt als Akt des Inneren, welches zwar im Äußeren erscheint, aber dieses in seiner realen Gestalt nicht mehr zum ultimativen Inhalt hat. Schönheit bedeutet nicht mehr nur die ‹Idealisierung der objektiven Gestalt›; das Gegenständliche muss nicht vollständig als vom Geiste durchdrungen festgehalten werden, muss nicht zur klassischen Einheit verklärt sein. Das äußere Werk kann auch Züge des Unschönen, Hässlichen, Fratzenhaften zeigen. Das äußerlich-sinnliche Material ist freigegeben; es darf auch ‹unschön erscheinen›.[408] Allerdings bleibt das Schöne als schöne Innerlichkeit ein unverzichtbares Moment für die Kunst. Der künstlerischen Kreativität steht der ‹ganze Naturstoff› frei; das Menschliche kann in seiner ganzen Vielfalt Darstellung finden. Die alltäglichen Themen werden zum Stoff der Imagination und des Ausdrucks. Hegel verweist auf die holländische Malerei des goldenen Zeitalters, den flüchtigen Lichtschein, das Blinken des Weins im durchsichtigen Glas, Pflanzen, Tiere, Heuernte, Eislaufen im Winter, ein Lächeln.

Zweitens erreicht die moderne Subjektivität unmittelbar Darstellung in Gestalt des wirklichen, konkreten, besonderen Subjekts. ‹Ich bin der einzige Inhalt meines Buches› – mit diesem Satz hatte Montaigne die Grundform neuzeitlicher Literarizität etabliert. Der Wesenszug von Kunst, die Einzelheit des Gestaltens, manifestiert sich in der Modernität, in der Konzentration der Darstellung auf die besonderen Einzelnen, ihre Charaktere und Schicksale, beispielsweise im Porträt, worin Besonderes dargestellt ist, einschließlich der ‹Mängel› des Natürlichen und Zeitlichen, auch im literarischen Porträt als Lebenslauf.

Drittens impliziert der Gang in die Innerlichkeit das Freiwerden von der Beschränkung auf einen bestimmten Kreis des Inhalts, entscheidend für die Autonomie der Kunst und des Künstlers. Die Kunst wird unabhängig von allen bestimmten

religiösen, politischen, nationalen, regionalen Gehalten, mit der Humanität als einzigem Orientierungspunkt. In der Autonomie steckt das kritische Potential der Kunst, im ungebundenen, vorurteilslosen Blick auf die Welt, die Diagnose und Darstellung inhumaner, unmenschlicher, inakzeptabler Handlungen und Zustände.

Viertens bestimmt die Ambivalenz der Entsprechung und Nichtentsprechung von Bedeutung und Gestalt, von Inhalt und Form die romantische Kunstform. Die der klassischen Kunst eigene ‹versöhnte› Versinnlichung des Geistes, der direkte Ausdruck hat ausgedient. Die Bedeutung wird im Werk zugleich formiert und deformiert, verfremdet. Damit kehrt die Modernität auf höherer Ebene zur Orientalität zurück, zum Symbolischen und dem ‹reinen Gefallen an den Gegenständen, der Innigkeit und Froheit des in sich selbst bewegenden Gemüts, welches durch die Heiterkeit des Gestaltens hoch über alle peinliche Verflechtung in die Beschränkung der Wirklichkeit hinausgeht›. [409] Die Aufhebung findet in zwei Stufen statt: zuerst die des Orientalischen in der Antike, dann die Vereinigung des Klassischen und Orientalischen in der Moderne. Der nach Goethe, Hegel und Nietzsche erste moderne Romancier Sterne galt als der ‹große Meister der Zweideutigkeit›.[410] Bedeutung und Gestalt sind zugleich verbunden und losgelöst voneinander. In der romantischen Kunst dominiert das Symbolische und Metaphorische; die Dinge werden nicht direkt benannt, sondern ‹umschrieben›. Symbol, Geheimnis, Rätsel und Entzifferung waren Hegels Worte für die Orientalität. Die romantische Phantasie präferiert wieder das Metaphorische, die uneigentliche Äußerlichkeit, die Imagination vieler Welten, eine geistreiche und witzige Weltkonstitution. Das auf Symbolik und Metaphorik basierende Rätselhafte, Geheimnisvolle verlangt Dechiffrierung, Nachdenken. Die ethische Dimension bleibt geheim, verdeckt, codiert, chiffriert, verschleiert. Der Geschmack wird verletzt; Hässlichkeit, Trivialität, Dissonanz, Disharmonie, Kontrapunktik sind möglich. Die Vergeistigung und das Enigmatische verlangen Reflektiertheit und Wissen; das Werk bedarf der Interpretation, die ihm zugehörig werden kann. Texte und Gemälde erschließen sich mit Hilfe von Deutung, nicht durch bloßes Lesen und

Ansehen.

Fünftens manifestiert sich die Vergeistigung auch in Rücksicht des Stoffes der Kunst, im Material, in den Kunstmedien, und zwar in der Tendenz hin zur Idealität des Mediums, weltgeschichtlich vom Stein hin zur Sprache, vom Menschen in Gestalt der Skulptur hin zum Menschen als poetisches Bild. Laut Hegel dominiert Architektur die symbolische Kunst, die Skulptur die klassische, und Malerei, Musik und Poesie prägen die romantische Kunst, nicht als allein präsent, aber als ‹Zentralpunkte› der romantischen Form. In dieser vollzieht sich ein ‹idealtypischer› Aufstieg von der Farbe über den Ton zur Sprache, vom Mischen der Farbbilder über das Komponieren der Tonbilder hin zur Kreation von Sprachbildern. Die Poesie gilt als geistigste und ‹allgemeinste› Kunst, da sie auf dem höchsten ideellen Zeichen, der Buchstabensprache, basiert. Ihr formelles Fundament besteht in der Vorstellung selbst, im Bild schlechthin, im ‹Ein-bilden› in der geistigsten und allgemeinsten Form. Poesie ist eine Kunst, «welche jeden Inhalt, der nur überhaupt in die Phantasie einzugehen imstande ist, in jeder Form gestalten und aussprechen kann, da ihr eigentliches Material die Phantasie selber bleibt».[411] Hegel formuliert drei Kriterien für den modernen Roman: Freiheit des Charakters, der individuellen Besonderheit, Freiheit und Abenteuerlichkeit der Phantasie und Freiheit der komischen Subjektivität in Gestalt des Welthumors. *Tristram Shandy* stellt für Hegel ein diese Anforderungen freier Geistigkeit erfüllendes Beispiel dar. Er gilt als ein Novum neuzeitlicher Literatur, der erste Roman skeptischer Modernität repräsentiert den Paradigmenwechsel in der modernen Dichtkunst. Nach der Würdigung Sternes und seines Humors der ‹Tiefe und dem Reichtum des Geistes› schreibt Hegel: «Hiermit sind wir bei dem Schlusse der romantischen Kunst angelangt, bei dem Standpunkte der neuesten Zeit».[412] Im modernen Roman werden die Charaktere in ihrer Bestimmtheit, Partikularität dargestellt; die Subjektivität gewinnt Unverwechselbarkeit. Es geht um Selbstverhältnisse in metaphorischer, bildlicher Gestalt, um phantasievolle Selbstkonstruktionen, die höchste Weise der Darstellung von Freiheit, Individualität und Selbstbewusstheit in Form der Kunst. Die Romantizität bleibt jedoch ein beständiges

‹Wagstück›, ein prekäres Unterfangen; stets droht ein Umkippen in Selbstgefälligkeit und Trivialität. Nicht mehr Lebensläufe oder Weltreisen werden beschrieben, sondern Spaziergänge im eigenen Zimmer, Andachten über eine Schnupftabaksdose. Die Kunst geht bis zur Darstellung der eigenen Auflösung, der eigenen Gebrochenheit; sie weiß von dieser und drückt sie aus. Sie wird ein stetes Abenteuer, analog zur Geschichte als permanentem Spiel mit dem Feuer, Tanz auf dem Vulkan. Sie kann in ihrem ‹An-Sinnen› Angebot und Zumutung sein. Hegel sagt sie nicht tot, er zeigt nur ihre Bedrohtheit, ihre innere Spannung, ihr Oszillieren zwischen ‹Abstraktheit› und ‹Konkretheit›, zwischen ‹Konstruktion› und ‹Dekonstruktion›, ihre Zerrissenheit, ihre Ambivalenz. Die Kunst der Moderne befördere eine neue Kultur der Freiheit, eine ästhetische Erziehung zur Freiheit. Geschichte und Kunst sind auf ihrer letzten Stufe angekommen. Das Wagnis der humanen Gestaltung menschlicher Angelegenheiten und einer freien Vergegenwärtigung in der Kunst kann beginnen.

Die Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Für seine erste Berliner *Ästhetikvorlesung* nimmt Hegel sein Heidelberger Heft von 1818 als Vorlage. Im Oktober 1820 erarbeitet er eine neue Fassung, welche dann den Vorlesungen von 1820/21, 1823, 1826 und 1828/29 zugrunde liegt. Wie sonst auch werden kontinuierlich Ergänzungen und Korrekturen vorgenommen, die er in das Heft von 1820 einträgt. Hier soll vor allem die *Nachschrift Heimann* vom letzten Vorlesungszyklus Berücksichtigung finden.[413] In den Vorlesungen werden auch eigene andere Studien, die Kenntnisnahme neuer Kunstwerke, neue Arbeiten zur ästhetischen Theorie und Kunstwissenschaft und wichtige Ereignisse in der Kunstszene behandelt. Wiederum werden die Gedanken aus den entsprechenden *Enzyklopädie*-Passagen fortgedacht, vertieft, erhärtet und veranschaulicht.

Zur Erklärung des Versöhnungsgedankens in der Kunst und der Begrenztheit der klassischen Kunstform behandelt Hegel durchgängig ein von ihm besonders hoch geschätztes Kunstwerk, Sophokles' *Antigone*. Mit den in Kreon und Antigone personifizierten gleichberechtigten Prinzipien des Staates und der

Familie konfligieren zwei essentielle Rechte des Sittlichen. In der *Heimann-Nachschrift* finden sich hinsichtlich der Kategorie des Ideals fortführende Überlegungen; sie nehmen erneut Bezug auf Kants *Kritik der Urteilskraft*. Es geht um die Bestimmung des Ideals als wesentlich subjektive Einheit. Das Ideal, das Schöne als vom menschlichen Geist Geborenes, wird als «Zusammenstimmung mit sich selbst im Besonderen» exponiert.[414] Fortgesetzte spezielle Aufmerksamkeit liegt auf den Momenten heiterer Ernst (Versöhnung in der Unversöhntheit des Daseins), auf der künstlerischen Negativität in Gestalt von Humor und Ironie (wobei im Humor nur das an sich Nichtige aufgelöst wird, hingegen in der Ironie als einem ‹vornehmen Prinzip der Ästhetik› die allgemeine Vernichtung vorherrscht). Des Weiteren geht es um die gewichtige Dimension der Natürlichkeit im Sinne idealischer Darstellung des Natürlichen (menschliches Gesicht, Licht, Wasser).[415] In all diesen Bestimmungen des romantischen Ideals kommt die Freiheit als Subjektivität und absolute Negativität des ‹sich auf sich selbst Beziehens›, der Frohsinn und die innere Unbekümmertheit, die Harmonie mit sich trotz aller ‹Sandbänke des Daseins› zur Darstellung – in den Porträts von Leonardo, Raffael und Dürer, in den Skulpturen Michelangelos, auf Murillos Kinderbildern, bei Don Quixote, in der ‹goldenen› holländischen Malerei, in Rossinis *Barbier von Sevilla* oder Schillers *Don Carlos*. Im romantischen Humor, ausgezeichnet durch die Kombination und Innovation von Bildern und Vorstellungen, im echt Komischen,[416] in welchem Unvernunft und Torheit verlacht werden, sieht Hegel den höchsten Punkt der modernen Kunst, im heiteren, zuversichtlichen Fortschlendern, in Sternes *to trifle upon the road*, die größte Tiefe, insofern im Vereinzelten der Lichtpunkt des Geistes hervorscheint, das freie Recht der Subjektivität, das heitere, versöhnte Gemüt.[417] In der neuesten Zeit gilt der Mensch schlechthin als der neue, höchste und letzte Held.

Die Philosophie der Religion

Auch für die Religionsphilosophie bietet sich die einschlägige *Enzyklopädie*-Passage (§§ 564–571) als Einstieg der Interpretation an.[418] Wie bei der Kunst findet sich hier eine komprimierte

Erklärung des Religionsbegriffs mit Verweisen auf Texte, die diesem *Enzyklopädie*-Abschnitt zugrundeliegen: Hegels Einleitung zu Hinrichs *Religionsschrift* (GW 15, 126 ff.), die *Göschel-Rezension*, Nachschriften der Vorlesungen zur *Religionsphilosophie* von 1821, 1824, 1827 und 1831, dazu u.a. die Vorlesung *Über die Beweise vom Dasein Gottes* von 1829.[419] Rothe berichtet über den ersten Vorlesungszyklus, in welchem Hegel die Religion als eine notwendige Stufe des sich selbst begreifenden Geistes darstelle, in welcher dieser aber noch nicht zum Begriffe seiner selbst gelangt sei, was ihm erst in der Philosophie möglich werde (HBZ 191). Der Theologe Richard Rothe kann sich «fast kein herrlicheres Kunstwerk des menschlichen Geistes» als Hegels Philosophie vorstellen, aber ‹alle Philosophie ist vom Teufel› (HBZ 192). Das Leben und Denken Hegels sind auch hinsichtlich der Religionsfrage eng miteinander verknüpft. In Berlin wird er zum bedeutendsten Gegenspieler der einflussreichen Gefühlstheologie Schleiermachers. Dieser liest 1821 zwei Semester über Dogmatik und publiziert im selben Jahr seine Schrift über den christlichen Glauben. Das religiöse Gefühl bestimmt er als unmittelbares Innewerden des Göttlichen, als etwas, das uns gegeben oder geschenkt werde und begreifend nicht erfasst werden könne. Das war ein Anstoß für Hegels erste Vorlesung über Religionsphilosophie und seine scharfe Kritik an Schleiermacher. Mit der Bestimmung des Religiösen als reines, schlechthinniges Gefühl der Abhängigkeit des Menschen vertrete er letztlich eine Theologie der Knechtschaft. Der Gedanke von Fremdbestimmung bleibt unvereinbar mit Hegels Verständnis von Subjektivität und Freiheit. Auch mit anderen protestantischen Theologen wie August Neander[420] und Ernst Wilhelm Hengstenberg[421] entstehen Konflikte; dem Credo von Neander «Das Herz macht den Theologen» widerspricht Hegel kräftig und wird des Pantheismus bezichtigt, eine Bedrohung seiner akademischen Existenz. Aufschluss hierfür bietet die Debatte zwischen dem Neander-Schüler Tholuck und Hegel. Tholuck diagnostizierte bei Hegel wie bei den Eleaten, Spinoza und Fichte einen ‹Pantheismus des Begriffs›; der idealistische Pantheismus werde zur einzig wahren Philosophie gekürt.[422] Hegels Seufzer, dass die Berliner Pfaffen ihm Berlin verleiden

wollten und die Römische Kurie ein ehrenwerterer, weil klügerer Gegner sei, kann auf seine katholischen Gegner wie auf die evangelischen Gelehrten bezogen werden. Mit der *Göschel-Rezension* gelang Hegel mit einer fein durchdachten Abwehrstrategie eine Täuschung der Kritiker, die ihm Pantheismus vorwarfen, worauf Rosenkranz hinweist – «mit dem vollen *Bewußtsein über den bösen Schein*», den er der Leserschaft vermittelte (Ros 400). Bedeutsam ist Hegels Freundschaft mit den Vertretern der spekulativen Theologie und Gegenspielern von Schleiermacher Marheineke[423] und Daub, die zu seinen Anhängern wurden. Seine Religionsphilosophie hatte große Wirkung auf einige Hörer, die im 19. Jahrhundert die Diskussion über Religion mitprägen werden: Feuerbach, Bruno Bauer und David Friedrich Strauß.[424]

Worum geht es in diesem Teufelswerk? Philosophie der Religion versteht Hegel als denkend begreifende Betrachtung oder Erkenntnis der Religion. Die Grundbestimmungen der Logik sind auch für das Verständnis von Religion entscheidend; auch in dieser Sphäre wird das frei für sich seiende Denken exponiert.[425] Positionen, welche die Reichweite des Denkens begrenzen wollen, das menschliche Erkennen und das Subjekt dieses Wissens als bloß Endliches behaupten, fußen auf dem Prinzip einer Gewissheit – ‹dem Nerv des Glaubens› –, einer bloßen Versicherung. Über Wahrheit entscheidet jedoch nicht die Gewissheit, nicht der Glaube und nicht das reine unmittelbare Wissen; hier muss die absolut immanente Methode der Wissenschaft greifen und die Dynamik des Religionsbegriffs dargelegt werden.

Wie die Kunstphilosophie von der Kunstwissenschaft, so muss auch die Religionsphilosophie von den Theologien unterschieden werden. Den Ausgangspunkt bildet das Göttliche als Geist, als in sich vermitteltes Wissen. Der Inhalt der Religion hat Freiheit zum Prinzip, die innere Bestimmung des religiösen Glaubens. Der absolute Geist als Sichwissen des Menschen im Absoluten hat die Formbestimmtheit der Vorstellung.[426] «Diese giebt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und *aufeinander folgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens nach*

endlichen Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben.» (GW 20, 551) Die konstitutiven Momente der Religion und ihre Rolle als Übergang zur Philosophie, zum begreifenden Denken des Absoluten, treten hervor: endliche Vorstellungsweise, Bildlichkeit, Narration, endliche Reflexionsbestimmungen (nach Hegel unzureichendes Wissen). Als ‹Brücke› zur Philosophie gelten der Glaube an den einen, sich manifestierenden Geist und der andächtige Kultus der Gemeinde. Hegel geht es um die logische Verfasstheit des Begriffs der absoluten Religion, die Einheit der Momente Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit:[427] erstens die Religion in der Bestimmtheit der Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit, des Seins, der Unendlichkeit – das Moment der Allgemeinheit –, Gott als unmittelbar Vorausgesetztes; zweitens der in seiner Manifestation bei sich bleibende Inhalt, insofern Gott sich selbst als seinen Sohn erzeugt – die Religion in der Bestimmtheit der Besonderheit, das ewige Moment der Vermittlung, die Endlichkeit, die Ur-Teilung – die Unterscheidung des Ewigen von der Welt; drittens die Religion in der Bestimmtheit der Einzelheit, des Begriffs, der konkreten Identität von Unmittelbarkeit und Vermittlung, ‹der in seinen Grund zurückgekehrte Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit› – die Rückkehr und Versöhnung des Ewigen und der Welt. Auf diese drei Bestimmungen, der substantiellen Macht des Göttlichen, seiner Ur-Teilung und Selbstunterscheidung und der Wiederherstellung der Einheit, gründet sich die Vorstellung des ‹ewigen, lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes›. [428] In diesen logischen Momenten bestimmt der Begriff sich selbst, er durchläuft sie in seiner Entwicklung. Wie in der Ästhetik die logische Struktur der Kunst und die historischen Kunstformen korrespondieren, so entsprechen sich auch hier *in den Hauptpunkten* die logisch-systematische Bestimmung der Religion und ihre geschichtliche Entfaltung.[429] Hegel betont den Zusammenhang von Philosophie der Weltgeschichte und Geschichte der Religionen (GW 20, 546 ff.): Im Prinzip der orientalischen Welt, in welcher Staat, Kunst und Religion noch

nicht wesentlich geschieden sind, dominiert die Religion des Unmittelbaren, des Seins, des substantiellen Einen, ein allgemeiner Pantheismus, in der antiken Welt der griechischen Kunstreligion und der römischen Religion die Besonderung der Gottheiten, der Polytheismus, und in der modernen Welt die konkrete Identität der Einzelheit, die vollendete, geoffenbarte Religion des Monotheismus, deren Substanz der Begriff ist.

Erstens geht es um Objektivität versus Subjektivität. Prinzipiell repräsentiert die Religion eine Sphäre des absoluten Geistes als der zu ihrem Für-sich-Sein gelangten Idee. Strukturell handelt es sich um den Transfer von der Subjektivität zur Objektivität, von einer einseitigen Ausprägung des absoluten Geistes zu ihrer ebenso einseitigen komplementären. Ihr gemeinsames Grundprinzip, ‹das Selbst oder das Ich als absolutes Wesen›, wird jeweils ausbuchstabiert: einerseits durch die Subjektivität als subjektiv-konstruktionistisches Prinzip der Kunst, als Idee in beschränkt sinnlich-individualisierter Formierung, als die individuelle Autorität von Künstler und Rezipient, als ‹subjektives Produzieren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbständige Gestalten› (GW 20, 554); andererseits durch die Objektivität als manifestiertes Wissen, als unbeschränkte Ganzheit oder Totalität, die Objektivität des Inhalts – ‹gegen die andere Weise der Subjektivität›. Zur Geltung kommt die Objektivität des Inhalts gegen bloß subjektives Belieben, Gutdünken, subjektive Überzeugung. Der Inhalt wurde in der Lehre vom objektiven Geist generiert: Bestimmungen der Freiheit wie die Absolutheit der Menschenwürde, Gut und Böse, Pflicht, Gerechtigkeit, Sittlichkeit – die Autorität der menschlichen Gemeinschaftlichkeit. Der Inhalt der Selbstbestimmung verlor darin die Zufälligkeit und Willkür, zugleich tritt die Schattenseite der Objektivität hervor, das Gegebensein, ein Gegebenes, von dem nur gewusst wird, dass es so ist, die Form der puren Unmittelbarkeit, das Göttliche als das Vorausgesetzte. Die Vernunft in ihrem höchsten Ausdruck ist hingegen in ihrer Form und Notwendigkeit nichts nur Gegebenes. Es kann im Religiösen nur auf den Glauben rekurriert werden, woraus die Gefahr der Apologetik mit dem Alleinvertretungsanspruch erwächst. In der Sphäre des absoluten

Geistes kann Kunst als fortbestimmte Form des *Myth of the Construction* und Religion als fortbestimmte Form des *Myth of the Given* angesehen werden, einerseits die Dominanz des Konstruktiven, andererseits die des Gegebenen. Beide haben die andere Seite an ihnen, aber es ist noch keine Einheit beider entstanden.

Entscheidend ist nun, dass der Inhalt ein nur unmittelbar gegebener ist, was einen ‹Mangel an Zusammenhang zwischen Allgemeinheit und Besonderheit› bedeutet, ein unzulängliches Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem. Wenn das menschliche Subjekt zu einem bloß Empfangenden, dessen Endlichkeit als Beschränktheit angesehen wird, zum Akzidentellen herabsinkt, geht ein Konstituens von Freiheit unter, die Bestimmung, dass ‹die Absolutheit meiner in dieser meiner Endlichkeit› bestehe, dass es um eine Affirmation, um meine Versöhnung geht, die nicht auf einen St. Nimmerleinstag verschoben werden kann. Das Subjekt hat ‹unendlichen Wert›, eine Bestimmung, die sich im Kultus innerhalb der religiösen Gemeinde ausdrückt; seine Bestimmung zur Unendlichkeit ist seine Freiheit. Religiöse Formeln wie die Rede vom ewigen unerforschlichen Ratschluss Gottes, von der Vorsehung, von der Unbegreiflichkeit Gottes und seiner Wege haben, so Hegel, zwei Konsequenzen: Erstens verbleibt der Inhalt für das Subjekt ein positiv offenbarter, bloß unmittelbar gegebener, somit nicht begriffener; zweitens führt das zur Verendlichung des Göttlichen, seiner Reduktion auf ein hohles Abstraktum ohne Inhalt, zu einem Vakuum im Jenseits. ‹Was Gott als Geist ist, diß richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert› (GW 20, 550). Das Absolute muss in der Religion unterbestimmt verharren; erforderlich ist eine Philosophie der Religion.

Eine zweite Komponente wird bereits im Rahmen des subjektiven und objektiven Geistes definiert, auch das Verständnis des Fortgangs von der Kunst zur Religion betreffend, die Willkür als ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Moment des freien Willens. Es geht um den reflektierten Willen in seiner Wahl zwischen Neigungen, um das unmittelbare, somit einseitige Selbstbestimmen (GW 20, 473 ff.). Erst durch die

Verobjektivierungen im objektiven Geist, durch die konkreten Bestimmungen des freien Willens erhält der Begriff der Freiheit Angemessenheit, Zufälligkeit und Willkür der Selbstbestimmung sind aufgehoben. Die Tatbestände des Praktischen wie Gut und Böse, Pflicht, Gleichheit und Ungleichheit, Gerechtigkeit, Sittlichkeit bilden die Substanz des Religiösen.[430] In der Kunst wird das innerlich Göttliche repräsentiert, in einer besonderen Äußerlichkeit verkörpert, aber dieses Werk kann auch in Zufälligkeit gegen seine Bedeutung erscheinen, als ‹Werk der freien Willkür›; der Künstler gilt als ‹Meister des Gottes› (GW 20, 545). Im wahren Kunstwerk sind Künstler und Rezipient mit eigenem Sinn und Empfindung einheimisch und befreit. Die Kunst bietet Monogramme, die Religion Hologramme, ganzheitliche Erzählungen des Absoluten. Das ‹Individualwerk› der Kunst bildet sich fort zum ‹Gemeinschaftswerk› der Religion – die Kunstreligion der Mythologie gilt als geschichtliches Hybrid. Die Struktur der Kunstgemeinde (ob Musikliebhaber, Literaturfreunde, Comic-Fans) mit ihren Andachtsformen hat Affinitäten mit derjenigen der religiösen Gemeinde. Die bestimmten Religionen, zunächst kulturell-ethnisch begrenzt – bei Hegel die ‹Sphäre der ethnischen Religionen›[431] –, entwickeln den Anspruch auf ein unbeschränktes Göttliches, die Gottkindschaft aller Menschen, erkennen in der Gemeinde die Würde, die Personalität jedes Menschen an, insofern er Mensch ist.

Drittens liegt das Wesen der für den Geistbegriff fundamentalen Identität von Subjektivität und Objektivität formell in der Freiheit, der absoluten Negativität des Begriffs als einem identischen Selbstverhältnis.[432] Der Inhalt dieser zunächst formellen Freiheit manifestiert sich als Für-sich-Werden des Geistes, als seine Ur-Teilung (Unterscheiden, Verendlichen) und als die Überwindung der Teilung in Form des sich mit sich Zusammenschließens; Hegel verwendet die Bezeichnung *Religion* für alle drei Formen des absoluten Geistes, *religio* als Rückbindung, Zusammenbringen, Zusammenschluss. Dies findet seinen logischen Ausdruck in den drei Schlüssen der Religion und Philosophie, die wiederum einen Schluss darstellen.[433] Wenn Geist angemessen gedacht werden soll, muss zuerst die Einheit

von subjektivem, objektivem und absolutem Geist exponiert werden, eine ‹systematische Totalität›, von dem *einen* Geist konstituiert. In der Sphäre der wahrhaften Religion hat die Idee die ‹Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip› (GW 20, 549). Für den Begriff der Religion sind die Paragraphen 481 und 482 der *Enzyklopädie*, die *Rechtsphilosophie*, dort die Kernbestimmung des freien Willens, des freien Geistes in seiner Einheit des Theoretischen und Praktischen wesentlich. Die Religion tritt so als eine Form freier Selbstbestimmung des Menschen hervor, im Gegensatz zur Schleiermacherschen Heteronomie.[434] Eine Lutherische Abhängigkeit des Menschen von der Gnade Gottes weist Hegel vor allem mit dem Begriff der freien Handlung zurück.[435] Ebenso die von Augustinus formulierte katholische Vorstellung vom Menschen als kümmerlichem Abriss von Gottes Schöpfung.

Der Gedanke, dass der Mensch, das Individuum als solches, einen absoluten Wert hat, dass der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt sei, dass er nicht das Göttliche ‹hat›, sondern als Endliches zugleich das Göttliche ‹ist›, insofern er über die Fähigkeit des Denkens verfügt, besitzt für Hegel höchste Relevanz. Auch in der Gestalt der Religion bleibt Geist im Kern ein Selbstverhältnis; Geist ist für den Geist. Das Subjekt wird nicht bloß nach seiner Endlichkeit betrachtet, sondern insofern es den unendlichen Inhalt repräsentiert. Der Mensch ist als denkender Geist an sich unendlich, göttlich. Die Menschen, genauer alle Wesen mit freiem Willen, repräsentieren die Identität des Unendlichen und Endlichen. Die wahrhafte Unendlichkeit liegt in der Einheit des Endlichen und Unendlichen. In der Religion geht es um Sich-Selbst-Erkennen und Sich-Selbst-Wollen des endlich-unendlichen Wesens Mensch, im Sinne des sich in Bildern und Vorstellungen sich artikulierenden Selbstverhältnisses. Die fundierende Struktur findet sich im Lehrstück zum Verhältnis des Endlichen und Unendlichen in der *Logik*. Die beiden Fragen: Wie kommt das Unendliche aus sich heraus, wie kommt es zum Endlichen? und: Wie erhebt sich das Endliche zum Unendlichen? werden dort erörtert. Sie setzen damit den einseitigen und defizitären Standpunkt des Verstandes voraus und arbeiten mit

Reflexionsbestimmungen, insofern sie von der Selbständigkeit beider, des Endlichen und Unendlichen, ausgehen, von abstrakter Endlichkeit und abstrakter Unendlichkeit. Sie können den jeweiligen Übergang zum anderen nur mit sinnlichen Gleichnissen, Bildern und Vorstellungen ausdrücken, nicht begreifen, nicht denkend legitimieren; Beispiele sind das Herausgehen als Schöpfung, das neuplatonische Herausstrahlen bzw. Herausfließen, das Erheben des Endlichen, das Hineingehen ins Unendliche. Hegel insistiert auf der Natur des spekulativen, vernünftigen Denkens, dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Das Unendliche ist für sich selbst endlich und unendlich; es ist nicht allein für sich, es hat sein Anderes an ihm.

In der Lehre vom *objektiven* Geist fixiert Hegel den maßgeblichen Inhalt in direkter Anspielung auf die Bibel: «Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau, denn ihr seid allesamt einer in Jesus Christus».[436] Die ‹Übersetzung› vom Sich-Wissen des Menschen in Gott in die Sprache des Begriffs lautet: Jedes Ich wird als allgemeine Person aufgefasst, worin «*Alle* identisch sind. *Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist» (GW 14/1, 175). In seinem Status als Person ist der Einzelne göttlich, anerkannt, unantastbar, ewig, absolut. Im Status eines Sklaven oder Knechts wird gegen den Begriff verstoßen. Das markiert zugleich die Distanz zu Paulus und dem dualistischen protestantischen Verständnis von Freiheit: Der Sklave, auch wenn er sich als Christ versteht, kann nicht als frei gelten, in Ketten ist man nicht frei.[437] Das Wissen der Menschen, dass ‹ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist›, wird erst in der philosophischen Wissenschaft, im begreifenden Denken erhärtet und gerechtfertigt. Dazu müssen die Wissensarten in Kunst, Religion und Philosophie unterschieden werden.

Viertens muss für den Fortgang von der Philosophie der Kunst zur Philosophie der Religion (GW 20, 546 ff.) eine Brücke vom Anschauen zum Vorstellen des freien Geistes führen. Das Vorstellende als poetische biographische Erzählung liefert den Übergang zur großen religiösen Erzählung. Mit der Überwindung

des Hybrids Kunstreligion, worin Prosa und Poesie noch nicht geschieden sind, werden beide Sphären selbstständig.[438] Hegel knüpft an seine Darstellungen in der *Phänomenologie* an. In den Vorstellungen, Bildern und narrativen Formen wird die Notwendigkeit des Begriffs, die sich bewegende Ganzheit in Form einer Reihe von selbstständigen Gestalten und deren Bewegung, als ein Geschehen aufgefasst, als ‹aufeinanderfolgende Erscheinungen› als ein Geschehenszusammenhang nach endlichen Reflexionsbestimmungen. (GW 20, 551) Die Bewegung ist noch nicht vollständig logisch konstituiert, keine Begriffsgenese, sondern eine göttliche Geschichte, keine vollständige, konsistente Selbstbestimmung des Begriffs, sondern ein Kompositum von Bildern und Vorstellungen, sprachlich verfasst in einem Amalgam aus Logischem und Bildlichem. Substantielle Bestimmungen menschlicher Existenz[439] werden in einer großen Erzählung mitgeteilt, einer Abfolge von Episoden. Aus Phantasie und Reflexion konstituiert sich ein narrativer Zusammenhang, auch durch ein Aufzählen von Prädikaten, ein Nebeneinander- und Nacheinandergruppieren, ein Verknüpfen mittels bloßer Bindeworte wie ‹und› oder ‹auch›. Ein Beispiel sieht Hegel im zeitlichen Nacheinander der Dreieinigkeit, was für die Religion charakteristisch ist, nicht aber für die Philosophie der Religion, die ein logisches Nacheinander festhält. In jeder Religion gibt es ein Tableau, welches das Ganze erfasst, auch im Sinne der Evidenz – eine logomythische Biographie des göttlichen Wesens. Die einzelnen Momente sind nicht durch ihren Begriff aufeinander bezogen, können aber durchaus schon über das Vorstellen hinaus auf den Begriff verweisen. Die Gedanken sind in den Bildern und Vorstellungen der Religionen gegenwärtig.[440] Sie oszillieren zwischen den beiden Polen der Allgemeinheit und der Besonderheit, die noch nicht in eine spekulative Einheit gebracht sind, ein stetes ‹Übertragen› – *metaphora* – zwischen den Seiten.

Die das Reich des Vorstellens prägende Einbildungskraft bildet das Fundament und die Quelle für die Entstehung unendlich vieler Bilder. Darin kann es keine vollständige Befreiung vom Gegenständlichen, vom Äußerlichen, vom isoliert Einzelnen geben. Negativität und Bosheit finden ihre Verbildlichung in

Versionen des ‹Teuflischen›, wie sie in Religionen auftreten. Ähnliches gilt für die Vorstellungen der ‹Schöpfung›. Gott tritt in vielfältiger Form hervor, beansprucht aber, prinzipiell nur Einer zu sein. Die Vorstellung von Gott als Sonne, Vater etc. sei, so Hegel, eine willkürliche Zuschreibung, da kein Zusammenhang mit dem Gedanken eines Absoluten hergestellt werden könne. Hegel spricht in der Mehrzahl von Religionen als bestimmten Vorstellungen; Religion existiere notwendig in der Vielfalt. Die Gestalt des Geistes bestehe in der Form von Geistern, obschon vom Geist nur im Singular gesprochen werden könne. Im Raum der Religion vermag diese Ambiguität keine Auflösung zu finden. In der Form der Vorstellung gründet sich die Pluralität divergierender religiöser Vorstellungen.

Fünftens nutzen Religionstheorien bestimmte Leistungen geistiger Subjektivität wie Gefühl oder Vorstellung zur Fundierung ihrer Positionen von einer puren Unmittelbarkeit. Hegel unterscheidet zwischen den geistigen Formen wie Gefühl, Vorstellung, Glaube und der einseitigen Aufnahme. Es gibt kein Empfinden, Vorstellen, Wollen oder Wissen, das nicht die Bestimmungen der Vermittlung und der Unmittelbarkeit in sich verbindet. Hegels Kritik richtet sich gegen unmittelbares Wissen, erkenntnislosen Glauben, gedankenloses Fühlen. Die Defizite der erwähnten Formen des subjektiven Geistes im Vergleich zum begreifenden Denken sind in der *Phänomenologie* und *Enzyklopädie* bereits offengelegt.[441] In der Allgemeinheit des Göttlichen spricht sich die unmittelbare Geltung des Seins des Absoluten aus, des Daseins des Göttlichen. In theoretischer Hinsicht wäre das die unmittelbare Gewissheit des Glaubens, in praktischer die religiöse Andacht. «Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer *Vorstellung* ist, auch ist, – daß im Bewußtseyn mit dieser *Vorstellung* unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres *Seyns* verbunden ist.» (GW 20, 104). Im Verharren in dieser Vorstellung bleibe man beim ‹trockenen Abstraktum› des Seins stehen, der dürftigsten Bestimmung, die jedoch damit notwendig vermittelt ist. Außerdem befände sich die wahre Wirklichkeit des Geistes außerhalb des Menschen; Jenseits und Diesseits sind prinzipiell getrennt, was nicht durch einen unerklärbaren

‹Sprung› zu überwinden ist. Dies demonstriert etwa die Behauptung von der Verschlossenheit und Unbegreiflichkeit des Höchsten; das Unendliche solle allein das Wahre sein. Der logische Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen kann so nur metaphorisch, nur bildhaft, nur in der Form der Vorstellung ausgedrückt werden, die Restitution des Dualismus des Endlichen und Unendlichen.

Im auch von Kant vertretenen Grenzpfahldogma von der Unerreichbarkeit des Wahren durch das begreifende Denken, der prinzipiellen Beschneidung der Reichweite des Begriffs und der daraus erwachsenden Feindschaft gegen das Begriffliche, woran theologische Richtungen anschließen, sieht Hegel ein Missverständnis und eine Bedrohung der Freiheit schlechthin. Das sei eine unwürdige Bankrotterklärung des Wissens: Das Wahre nicht zu wissen, «diese *Eitelkeit* ist es, welche sich in der Philosophie breitgemacht hat und in unseren Zeiten noch breitmacht und das große Wort führt». In neuerer Zeit sei es «*keinem* Begriffe schlechter gegangen als dem *Begriffe* selber». [442] Zum anderen erwachse aus der puren Selbstlegitimation der vorstellenden Vergewisserung eben deren unhaltbarer Alleinvertretungsanspruch. In Anspielung auf Kant spricht Hegel von einem absoluten Wesen, das Vorstellung bleibt und nicht begriffen werden könne. Diesem Göttlichen mangele es an Legitimation, an einem Beweis; es sei eine bloße Forderung, weil die Vermittlung ausgeschlossen sei. Für das Denken, das Begreifen gebe es kein (rein) Unmittelbares, sondern nur solches, in dem wesentlich die Vermittlung sei. Religion wird als ein Wissen verstanden, worin die Momente des Gegebenen und des Konstruktiven in Einheit gedacht werden müssen, weder als von außen mitgeteiltes Wissen noch als bloße Projektion. Hegel verweist auf den Thüringer Meister Eckhart: «Wenn Gott (‹Objektivität›) nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich (‹Subjektivität›) nicht wäre, so wäre er nicht».

Sechstens geht es um das in der Lehre vom subjektiven Geist behandelte, in den Vorstellungen und im kultischen Tun sich artikulierende praktische Gefühl (GW 20, 467 ff.) – die unmittelbare, einzelne Subjektivität mit einer zufälligen und willkürlichen inhaltlichen Bestimmung, die vernünftig sein kann

oder nicht. Das Gefühl ist die ‹gemeinschaftliche Form für den verschiedenartigsten Inhalt›; auf Letzteren kommt es an. Wenn das Gefühl für theoretische Positionen der Unmittelbarkeit in Dienst genommen wird, wird es einseitig und falsch verstanden. Im Gefühl als Unmittelbarem reduziert sich der Inhalt des Göttlichen auf das abstrakte Minimum. Das Bestimmen, die Besonderung kann nicht mehr logisch abgeleitet werden, fällt in die Willkür. Mit dem Geltendmachen des unmittelbaren Gefühls und der unmittelbaren Vorstellung verschanzt sich das Subjekt in seiner Partikularität und negiert die Gemeinschaftlichkeit. Nur im Denken kann die echte Allgemeinheit ihren Boden haben. Hegel argumentiert gegen Schleiermachers Gefühlstheologie, wenn er die Gefühle, wie Hoffnung, Freude, Schmerz, Reue, als eigene Bestimmtheiten der Subjektivität bejaht, aber zudem geltend macht, dass ein Gefühl ohne die Verpflichtung auf Allgemeinheit und Objektivität einseitig und verfehlt sein kann. Die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelheit des Gefühls als solchem stattfinden (GW 20, 467). Gefühle gewinnen Wahrhaftigkeit erst durch ihren Inhalt, insofern er sich aus dem denkenden Geist speist. Wird Religion auf das Gefühl einer Abhängigkeit gegründet, müssten auch Tiere eine Religion haben, da sie über ein Selbstgefühl, über Furcht, Schmerz und Angst verfügen. Schleiermachers Hund sei, weil er das Gefühl der Abhängigkeit am stärksten in sich trage, der beste protestantische Christ (GW 15, 137), polemisiert Hegel, und bei den Katholiken könne die an der Hostie knabbernde und den Wein kostende Kirchenmaus als heiliges Wesen gelten.[443]

Vorstellungen und Metaphern sind vieldeutig, ebenso der kulturell-ethnische Kontext ihrer Entstehung. In jeder Religion als einer Gestalt des Religiös-Vorstellenden dominiert eine Eigentümlichkeit, eine Komponente des Ganzen. Diese greift durch alles hindurch und drückt den Momenten ein gemeinschaftliches Gepräge auf. Aus der Mannigfaltigkeit der Religionen, der Vielheit von Vorstellungswelten resultieren die Unabdingbarkeit des wechselseitigen Respektierens und die Unhaltbarkeit jeglicher Exklusivitätsansprüche. Jeder kann in

einer der wahrhaften, echten Religionen seine Verbildlichung des Absoluten, seine Rückbindung in eine Vorstellungswelt und religiöse Gemeinschaft finden. Aber keine besondere Formation kann das vereinende Band der modernen Gemeinschaft knüpfen, keine einzelne religiöse Formation kann Verbindlichkeit für alle Einzelnen beanspruchen. Zugleich enthält Hegels Verständnis der Religion als Form substantiellen Wissens in Gestalt der vorstellenden Gewissheit die Kritik an der reduktionistischen Position des Verstandeswissens, der zufolge es sich beim Religiösen um bloße Fiktionen, um bloß entfremdetes oder sklavisches Bewusstsein handle. Das macht den signifikanten Unterschied seines Religionsverständnisses und dem von Marx, Nietzsche oder Sigmund Freud aus. Nach Hegel ist Religion kein Auslaufmodell, kein bloßes Erbstück der Tradition in einer sich verweltlichenden Welt. Eine solche Sicht lässt das Substantielle der authentischen Religionen außer Acht, macht sie zu einer erkenntnislosen Form. Diesem Problem begegnet Hegel mit dem Konzept der wechselseitigen Übersetzung der Sprache der Vorstellung und derjenigen des Begriffs.

An zwei unterschiedlichen religiösen Formationen können die beiden Hegelschen Perspektiven auf die Religion verdeutlicht werden: an ihrer kulturellen Gleichwertigkeit als Vorstellungsarten des Absoluten und an ihren epistemischen Differenzen. Dieser Gesichtspunkt begründet eine spezielle Relevanz der jeweiligen Religion und ihres substantiellen Gehalts für den ‹Übergang› zum begreifenden Denken. Vor dem Hintergrund der gegen Hegel erhobenen abwegigen Vorwürfe des pantheistischen Atheismus und des Eurozentrismus erhält dies eine herausgehobene Bedeutung.

Indischer Buddhismus und Pantheismus. Der Gedanke der religiösen Toleranz aus Lessings *Nathan* wird u.a. in der späteren Berliner Beschäftigung mit dem indischen Buddhismus wieder aufgenommen, der eine Religion ohne Gott ist, besser eine Übergangsform zwischen Religion und Philosophie.[444] Vor dem Hintergrund des Pantheismusvorwurfs und der Bedeutung, die der pyrrhonische Skeptizismus mit dem Negativitätsgedanken und der Seelenruhe sowie der Spinozismus für Hegels

Philosophie haben, verlangen seine Interpretationen des Pantheismus und des Buddhismus besondere Aufmerksamkeit.[445] Die indischen Erfahrungen Pyrrhons mit hinduistischen, jainistischen und vorbuddhistischen Gedanken haben dessen Leben und Denken fundamental verändert.[446] Aus dem Spannungsverhältnis zwischen den Prinzipien des Pyrrhon und des Parmenides sieht Hegel die Philosophie ihren Anfang nehmen.[447] Die beiden ersten Begriffe der *Logik* haben bekanntlich im parmenideischen Sein und im buddhistisch-pyrrhonischen Nichts ihre Urformen. So stehen am Anfang der europäischen Philosophie die Protagonisten des Seins und des Nichts, Abendland und Morgenland auf überraschende Weise gegen- und nebeneinander. Und die Philosophie der europäischen Neuzeit beginnt auf der einen Seite mit dem ‹Mustereuropäer› Descartes und auf der anderen mit den auch vom Morgenländischen geprägten Bruno und Spinoza sowie Montaigne. Im Pantheismus der einen Substanz, den Hegel als Spinozismus beschreibt, bestehe «die allgemeine Ansicht der orientalischen Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen».[448] Der Aufstieg der neuzeitlichen europäischen Philosophie wird von den orientalisch gefärbten Mustern des Pantheismus und des Pyrrhonismus, von der Aufnahme und Umarbeitung des Orientalismus begleitet. Die orientalische Vorstellungsweise, die den philosophischen Gedanken in sich schließt, charakterisiert Hegel als Pantheismus.[449] In dieser eigentümlichen Verbindung von Philosophie und Religion bestehe eine der wesentlichen Ausdrucksformen des Orientalismus als natürlicher Geistigkeit. Tiefe Gedanken sind in einer bestimmten religiösen Form vergegenwärtigt, vorgestellt, verbildlicht. Es dominiere das Bildliche, etwa in ‹bildhaften Buchstaben›, der Kombination zwischen Bild und Schrift.

Das Insichsein versteht Hegel als die abstrakte, anfangende Negativität, die reine Unmittelbarkeit, Ununterschiedenheit, einfache Gleichheit mit sich selbst, die Negation von allem Besonderen, das Eine als das reine Nichts – alle diese Kennzeichnungen kehren in der Beschreibung des Buddhismus wieder. Ihm kommt eine prominente Stellung in Hegels Denken zu. Die konkreten Bestimmungen der religiösen Auffassung

werden aus ihrem wilden, ungebändigten Auseinanderfallen, aus ihrer natürlichen Zerfahrenheit befreit, in ihr inneres Verhältnis versetzt, ihr Taumel zur Ruhe gebracht, ‹zur Vorstellung der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst›. Der Tod der traditionellen Götter liegt in diesem «Zusammenfallen der Unterschiede in die Kategorie der *Einheit*».[450] Dieses Insichsein impliziere das in sich ewig Ruhende, Unveränderliche, nicht in die Zeit Geworfene. Diese intellektuelle Substantialität bildet das Gegenteil zur Reflexion, zum okzidentalen Verstand; in ihr sieht Hegel den Vorzug der Orientalität. Alle subjektive Eitelkeit werde abgeworfen und fester Boden betreten. Die reine Subjektivität verschwinde in ihr, so wie in der morgenländisch-spinozistischen Substanz alle Subjektivität ertränkt werde. Die Parallelitäten in der Deutung des Spinozismus und der Orientalität sind unübersehbar.[451] In Spinozas Einheit der Substantialität, welche den Dualismus überwinde, bestehe der «in Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus».[452] In dieser Annihilation aller Bestimmtheit liege ein ‹wesentlicher Beginn alles Philosophierens›; jeder Philosoph müsse diesen Äther der einen Substanz, diesen Ozean des Negativen durchschreiten. Aber es sei nur die anfängliche abstrakte, starre Einheit, aus der keine Entwicklung, keine Subjektivität, keine Geistigkeit abgeleitet werden könne. Das Selbstbewusstsein stürze in die Tiefe des Nichts, in die unbedingte Selbstlosigkeit.

Der Buddhismus zeichne sich im Vergleich zu Jenseitsreligionen durch das Prinzip der Gegenwärtigkeit aus. Das Eine, die Einheit erweise sich nicht nur als zukünftig, sondern als das Gegenwärtige. Das Bewusstsein habe ein affirmatives Verhältnis zum Heute. Als Kern des Insichseins gilt das Denken, und dies ist wesentlich das Selbstbewusstsein, also nichts Unbekanntes oder Jenseitiges. Der größte Kontrast ergibt sich aus dem Verständnis des besonderen Menschen als des Höchsten. Die Substanz als Insichsein wird in einer individuellen Konzentration gewusst als eine unmittelbare natürliche Gestalt des Geistigen, in einem besonderen Menschen als diesem, der den Weg zur Stille vollzieht, als individuelle Personifikation der intellektuellen Substantialität. Das Höchste als Nichts und als

vergangener bzw. gegenwärtiger einzelner Mensch, der die höchste Macht repräsentiert. Buddha und Pyrrhon gelten als besondere Lehrer, deren Leben den Inhalt ihrer Lehre ausmacht. In der «indischen Religion sind sehr tiefe, erhabene, spekulative Gedanken selbst ausgesprochen».[453]

Hegel und die Dreieinigkeit. Hegel behandelt die geoffenbarte Religion als die höchste Stufe der Religion (GW 20, 551 ff.) in mannigfaltiger Formierung. Strukturell vergleichbar findet sich dies bei der modernen Kunst, in der es nicht *das* moderne Kunstwerk, sondern eine Vielfalt von Kunstwerken gibt, die dem Begriff der modernen Kunst entsprechen. Das Judentum und der Islam sind wie das Christentum zweifelsohne Offenbarungsreligionen. Trotz der epistemischen Nähe zum Idealtyp der geoffenbarten Religion, dem Christentum, versteht Hegel sein Denken keineswegs als *Philosophia crucis*. Hegel bezeichnet sich zwar als Lutheraner, hat aber ein eigentümliches Verständnis von Protestantismus und Christentum entwickelt. Die Lehre von der Erbsünde oder Urschuld sowie die Schriftgläubigkeit lehnt er ab. Der Protestantismus liege «nicht so sehr in einer besondern Konfession als im Geiste des Nachdenkens und höherer, vernünftiger Bildung» (Br I, 337). Religion sei auf jeden Fall eine Gestalt des Wissens. Die christliche Religion enthalte substantielle Bestimmungen des Begriffs der Religion: die Menschwerdung Gottes, der Tod Gottes, der menschliche Geist, der im göttlichen Geist wirklich sei. Die Vorstellung der Dreieinigkeit hat ihre Untermauerung in der philosophischen Trinität des Begriffs; alle drei Bestimmungsmomente machen den Geist aus: Erstens ist Gott die unmittelbare Einheit, die abstrakte Allgemeinheit des Bei-sich-Seins, der in jeglicher Manifestation Bleibende, das Absolute im Status des Vorausgesetzten; die Manifestation als Schöpfung beinhaltet die Reflexionsbestimmung der Kausalität, womit Hegel seine Kritik an den Verstandesfiguren der Offenbarungsreligion artikuliert. Zweitens liegt darin die Unterscheidung, die Ur-Teilung des ewigen Wesens und seiner Manifestation. Die Erscheinung wie der Sohn sind die unendliche Besonderheit, das Andere als solches, wobei das Endliche nur eine äußerliche

Beziehung auf das Ewige hat. Drittens ist der Geist die konkrete Identität des Allgemeinen und Besonderen, die Einzelheit als das im Anderen Bei-sich-selbst-sein-Können. Alle besonderen Einzelnen sind gleich anerkannt als Kinder Gottes, als Denkende Ebenbilder des Göttlichen. Allerdings müsse, so Hegel, bei allen religiösen Dreieinigkeitsfiguren (christlichen und nichtchristlichen) die prinzipielle Unzulänglichkeit der Vorstellung konstatiert werden, die ‹nie ganz dem entspricht, was ausgedrückt werden soll›. Die Rede von Vater und Sohn kann nicht Sache des Begriffs sein, da Allgemeinheit und Besonderheit nicht zwingend das Prädikat des Männlichen oder Weiblichen haben. Statt Vernunftbestimmungen handelt es sich um Verstandesfiguren (Kausalität, äußerliches Verhältnis). Hegel deutet den Gedanken der Trinität aus der Warte der begreifenden Erkenntnis.

Schließlich wird die für die Offenbarungsreligion zentrale Vorstellung der Versöhnung im Geist erörtert, die Herstellung einer vollständigen, gegenwärtigen inhaltlichen Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen, die Trinität des Göttlichen. Die Versöhnung des Geistes mit sich selbst drückt ein Geschehen aus, in welchem das göttliche Wesen, das Allgemeine sich besondert, sich vereinzelt und in dessen Tod die Vereinigung dieses Einzelnen mit dem Allgemeinen erfolgt. Der Tod des göttlichen Einzelnen und das Werden des Mittlers, des Gottmenschen, zum Geist, umschließt zwei Aspekte: Die besondere Einzelheit erstirbt in der Allgemeinheit des Geistes, der lebt, täglich stirbt und auferstehe. Infolge dieser Vermittlung der Unmittelbarkeit der Vorstellung wird das Element des Vorstellens als Aufgehobenes gesetzt und geht in seinen Begriff zurück. Auf der anderen Seite betrifft diese bereits den Begriff anzeigende Überwindung der isolierten Einzelheit auch die reine Negativität des bloßen Denkens; der ‹spekulative Karfreitag› impliziert seine Aufhebung am ‹(Oster)Sonntag des Denkens›. Gott ist tot – der Tod des Gottmenschen am Karfreitag birgt die Vernichtung der Abstraktion des göttlichen Wesens, die zweite Seite des Ergreifens des Vorgestellten. Das eigentliche Selbst hatte zuvor noch nicht den gleichen Wert wie das Allgemeine; noch war die Identität von Besonderheit und Allgemeinheit nicht

hergestellt und Gott immer noch das Höhere. Durch den Tod des Mittlers – Gott selbst ist gestorben – wird das Göttliche ein Geistiges, ein Wissen, und erst in diesem Wissen, also im Tod der Vorstellung am ‹Sonntag des Denkens› ist das besondere Selbstbewusstsein allgemeines Selbstbewusstsein geworden. Darin hat das Selbst im Denken den gleichen Wert wie das allgemeine Wesen; es ist darin das Göttliche. Allerdings erfolgt in der beschränkten Sphäre der Vorstellung die Versöhnung der Form nach nur äußerlich, da mit dem Gegensatz des Jenseits behaftet; die Versöhnung des Mittlers liegt in der fernen Vergangenheit, und die Versöhnung des einzelnen Menschen wird in die Zukunft verschoben, an den jüngsten Tag. Damit bleibt das Gegenwärtige noch unversöhnt.

Heine überliefert eine die Religion betreffende, aufschlussreiche Anekdote: «‹Um Gottes willen›, rief ich, ‹es gibt also droben kein glückliches Lokal, um dort die Tugend nach dem Tode zu belohnen?› Er [Hegel] sah mich spöttisch an: ‹Sie wollen also noch ein Trinkgeld dafür haben, daß Sie im Leben Ihre Schuldigkeit getan, daß Sie ihre kranke Mutter gepflegt, daß Sie Ihren Bruder nicht verhungern ließen und Ihren Feinden kein Gift gaben.›»[454] Heine zufolge solle man den leidenden, gegeißelten Menschen nicht das tröstende Kruzifix vorhalten und ihnen nicht nach dem Tode alle sieben Himmel versprechen. Schon hier auf Erden wolle er durch die Segnungen freier Verhältnisse jene Seligkeit etablieren, die, nach der Meinung der Frommen, erst am Jüngsten Tag im Himmel stattfinden solle.[455] In einfacher Formel: den Himmel überlasse man den Engeln und den Spatzen.

Für Kunst wie Religion gilt: Ungeachtet ihrer Repräsentation mittels Anschauung und Vorstellung und der im Verhältnis zum begreifenden Denken unzulänglichen, medialen Formen findet sich in wahrer Kunst und echter Religion Wissen, substantieller Gehalt, was ihren bleibenden Wert als ‹geistige Formen› bedeutet (GW 20, 555 ff.). Die Kategorien der Philosophie benötigen für die Bildung zur Freiheit auch die ‹Rückübersetzung› aus den Sphären der Metaphorik und Vorstellung. In der *Enzyklopädie* wird die Trinität religionsphilosophisch als ein Zusammenschluss der drei Schlüsse, der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich

selbst erklärt. Ihrem vernünftigen Gehalt nach sind die trinitarischen Gedanken als Konkretisierungen der Momente des Begriffs zu drei besonderen Sphären und in der Vermittlungsbewegung ihres Wissens als drei Schlüsse, die einen Schluss ausmachen, zu begreifen.[456] Mit diesem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst – alles Vernünftige ist ein Schluss – kann die Einheit des gegenwärtigen Geistes ausgedrückt werden. Zusammen mit dem inhärenten Gedanken der Objektivität in Gestalt des Glaubens und der Andacht bildet dies den Übergang zum begreifenden Denken, zur Philosophie als Wissenschaft.

Die Philosophie als Wissenschaft und ihre Geschichte

Die *Enzyklopädie* erklärt die Philosophie als Einheit des subjektiven Prinzips der Kunst und des objektiven Prinzips der Religion; im denkend erkannten Begriff von Kunst und Religion sind Subjektivität und Objektivität ‹zusammengeschlossen›. Die Anschauung und Vorstellung in ihrer poetischen Gestalt und die religiöse Vorstellung der objektiven Manifestation, verbunden mit dem differenten Kunst- und Religionskultus, markieren die Übergangspunkte zur philosophischen Wissenschaft. Der ‹Kreis von Kreisen› in der enzyklopädischen Architektonik schließt sich im logischen (nicht im geometrischen) Sinn, und zwar in den ‹drei Schlüssen der Philosophie› (GW 20, 569 ff.), die einen logischen Schluss darstellen.[457] Die Philosophie schaut auf das generierte Wissen zurück. Dazu heißt es in der *Enzyklopädie*: «Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen», das ‹Logische ist das Resultat als das Geistige› (GW 20, 569). Der Begriff der Philosophie ist ‹die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit›, das Logische mit der Bedeutung, dass es die ‹im konkreten Inhalt als seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist› (GW 20, 569). In diesem einen Ganzen von Schlüssen sind Subjektivität und Objektivität vereint. Das sich in der letzten Sequenz in der Mitte befindende Logische, das jetzt in der Form des Geistes auftritt, ist diese sich denkende eine Idee, die sich wissende Vernunft, das bewahrheitete, d.h. legitimierte Allgemeine, das Absolut-Allgemeine (GW 20, 550 f.) – so der absolute idealistische Monismus Hegels. In der Philosophie geht

es immer und ausschließlich um die Idee, darum, das Denken zu denken. Schon viele Jahre vor dem zu Unrecht skandalisierten Doppelsatz der Vorrede zur *Rechtsphilosophie* über die Vernünftigkeit des Wirklichen und die Wirklichkeit des Vernünftigen formuliert Hegel in Nürnberg den Satz: «Alles Wirkliche ist eine Idee» (GW 10/1, 443). Die Bewegung der Philosophie ist vollbracht, indem sie im ‹Schluss› den eigenen Begriff erfasst – das vollständige Selbstverhältnis als Denken des Denkens. Mit dem abschließenden Aristoteles-Zitat über die *noesis noesos* verneigt sich Hegel vor dem antiken Denker – in der Philosophie denkt die Vernunft sich selbst; Vernunft und Gedachtes sind dasselbe. Analog zu Aristoteles' Anforderung an die Tragödie, eine vollständige Handlung darzubieten, geht es Hegel um die vollständige Selbstbestimmung der Idee, die vollbrachte Selbstreferenz. In einem Brief heißt es, das Wahre sei «das in sich *Konkrete*», die «Einheit *entgegengesetzter* Bestimmungen in sich, sodaß diese Entgegensetzung in der Einheit noch erhalten ist»; die Wahrheit sei kein Stehendes, Starres, «sondern als Bewegung, als Leben in sich selbst» (Br III, 13).

Die Philosophie in ihrer historischen Entwicklung wird aus der Perspektive der *Logik* betrachtet. Zudem bietet Hegel in der Berliner Zeit sechs Vorlesungssequenzen zur Geschichte der Philosophie an: 1819, 1820/21, 1823/24, 1827/28, 1829/30 und wenige Vorlesungen im Semester 1831/32 bis kurz vor seinem Tod. Hegels These lautet: Das logische Nacheinander der kategorialen Bestimmungen entspricht *in den Hauptpunkten* dem weltgeschichtlichen Stufengang der Philosophie in ihren Besonderungen, der logischen Dynamik der philosophiehistorischen Entwicklung.[458] Die logische Pointe liegt in der Exposition eines Fortgangs von Knotenpunkten zu Knotenpunkten. Anhand von vier Dimensionen und an einigen Schlüsselszenen soll dieser Stufengang illustriert werden. Der Anfang des Philosophierens aus den Kategorien Sein, Nichts und Werden bildet einen ersten Knotenpunkt, auf den in der *Logik* bereits hingewiesen wird; im Exkurs über das Sein geht Hegel auf den Weg von Thales zu Parmenides ein und findet beim Eleaten Parmenides das Sein konsequent bestimmt unter einer radikalen

Exklusion des Nichts. Buddhismus und Pyrrhon repräsentieren das Nichts, welches das Sein ausschließt. Für den ersten Knotenpunkt steht philosophiehistorisch Heraklit, der mit dem Begriff des Werdens den ‹Anfang der Existenz der Philosophie› gemacht hat.[459] Die philosophische Idee erscheint, so Hegel, zuerst in ihrer spekulativen Form, als Einheit des reinen Gegensatzes von Sein und Nichts im Werden, der Verbundenheit der entgegengesetzten Positivität und Negativität in einem dynamischen Prozess. Orientalische Denker drücken dies in Vorstellungen aus wie in der Figur des aus der Asche wieder erstehenden Phönix. In einer Vorlesung bemerkt Hegel, dass es keinen Satz Heraklits gebe, den er nicht in seine Logik aufgenommen habe. Anhand des ersten Knotens kann Hegel seine These belegen und zugleich konkretisieren, dass es um keine vollständige und lineare Entsprechung oder Kongruenz gehe. Das reine Sein stehe, logisch wie geschichtlich, nicht allein für sich, nicht ohne sein Andres an ihm zu haben. Am Anfang ist der ‹am wenigsten gebildete, am wenigsten in sich entwickelte Begriff›, das Ärmste und Abstrakteste, das Einfachste und Unbestimmteste, aber kein völlig Unbestimmtes. In seinen philosophiehistorischen Vorlesungen diskutiert Hegel die kontrovers debattierte Frage nach dem Anfang der *Logik* weiter.[460] Das Anfangende, Beginnende, Ursprüngliche, ‹Kindliche› bleibt höchst arm an Bestimmung; es kann wegen seiner unzureichenden Formierung nicht geleugnet werden, aber es kann auch nicht als das Authentische gelten, wovon ein ‹Abfallen› oder ein ‹Niedergang› erfolgen würde. Der Weg der Logik wie der Geschichte der Philosophie führt von der Unterbestimmtheit zur reichsten Bestimmtheit, ist ein fortgehendes Bestimmen vom minimal Bestimmten zum konkretesten, damit höchsten Bestimmten: ein Vertiefen als Hineinbilden des Begriffs, des Geistes in sich selbst, seine Befreiung.

Beim Durchwandern von Hegels systematischem Ganzen begegnet man den Glanzlichtern philosophischen Denkens, den maßgeblichen Miterbauern des Doms der Vernunft. Keinesfalls handelt es sich um ein Sammelsurium von Auffassungen oder um eine Nacherzählung des Geschehenen, sondern um die

Darstellung eines Ganzen mit seinem Reichtum von dessen Momenten und Stufen. Man begegnet den orientalischen Gedanken in der Form des Narrativen und Mythischen, trifft auf die antiken Denker Platon und Aristoteles, der mit der ersten klassischen Formulierung des begreifenden Selbstverhältnisses hervortritt, mit dem Topos vom Denken des Denkens (*noesis noesos*). Man lernt die neuplatonischen Gedanken des Göttlichen als Geist und die schärfsten Waffen gegen Dogmatismus, die *Fünf Tropen* von Sextus, kennen. Über die arabische und mittelalterliche Philosophie wird der Beginn des neuzeitlichen Denkens in einer Zeit gewaltigen Umbruchs, ungeheurer Gärung und großer Originalität erreicht; diese Epoche glich einem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulkans, die sich im Innern gebildet hatten und völlig neue Formationen hervorbrachten. Zu den aus verschiedenen Nationen stammenden Akteuren zählen Bruno mit seiner kühnen Geste wider allen katholischen Autoritätsglauben, der Wiederaufnahme des Gedankens vom Eins und Alles, der mit der Einheit des Entgegengesetzten einen Übergang zwischen dem Eleatischen und Neuplatonischen hin zu Spinoza ermöglicht; Jakob Böhme, der erste deutsche Philosoph, Görlitzer Handschuhmacher, der den Topos von der notwendigen, die Dynamik erzeugenden Ur-Teilung des Göttlichen formuliert; Francis Bacon, der die Erfahrung, das Empirische rehabilitiert. Bei René Descartes war nach langer Fahrt auf ungestümer See endlich Land in Sicht. Die Philosophie hat vom Denken her zu beginnen; es ist ihr Grundprinzip – der Durchbruch zur modernen Philosophie. Ungeachtet der Spinozismusvorwürfe feiert Hegel Spinoza: Im Anschluss an die morgenländische Anschauung und gegen Descartes' Dualismus habe er einen neuen Monismus, den Gedanken der Einheit von entgegengesetztem Denken und Sein in der Kategorie der Substanz, etabliert. Dieser Begriff der Logik stellt wiederum einen Knotenpunkt der Philosophiegeschichte dar. Ohne die Negation alles Besonderen zu vollziehen, worin eine Bedingung für das Zu-sich-Selbst-Kommen des Geistes liegt, sei keine Philosophie möglich. Dieser Meilenstein der Philosophiegeschichte drückt sich in den Dreiheiten Substanz, Attribut, Modus und Allgemeines, Besonderes, Einzelnes aus.

Dabei dürfe das Dritte, die Einzelheit, so Hegels kritische Anmerkung zu Spinoza, nicht als Verstandeseinzelheit, nicht als ein vom Allgemeinen Abgefallenes aufgefasst werden, sondern gemäß der Logik des Begriffs als wahrhafte Einzelheit oder Subjektivität, als das Für-sich-Seiende, sich selbst Bestimmende, als die spekulative, vernünftige Einheit des Allgemeinen und Besonderen, das Freie. Der Substanz Spinozas fehle die Einheit mit der Subjektivität; sie sei ‹versteinert› und ohne Heraklitisch-Böhmesche Dynamik.

Über die Erwecker aus dem dogmatischen Schlummer Hume und Rousseau führt der Weg zur einem herausgehobenen Knotenpunkt; Hume hatte den Gedanken formuliert, aus der Wahrnehmung allein könne nicht auf Notwendigkeit und Allgemeinheit geschlossen werden, und Rousseau gründete den Staat auf den Gedanken, auf den freien Willen. Die von Kant eingeleitete kopernikanische Wende der Philosophie, weitergeführt von Fichte und Schelling, gilt Hegel als *die moderne Revolution in der Form des Gedankens*, als deren Fortsetzer er sich versteht. Das philosophische Denken hat die Siebenmeilenstiefel angezogen; die Zeit um 1800 zählt zu den innovativsten der gesamten Philosophiegeschichte, deren Protagonisten vor allem die vier Genannten sind, aber auch weitere Denker dieser unvergleichlichen philosophischen Konstellation, u.a. Reinhold, Jacobi und Schiller sowie der *agent provocateur* Schulze. In der von Kant eingeläuteten Denkepoche steht eine Ambition im Zentrum: Die Grundidee der Einheit von Denken und Sein soll selbst zum Gegenstand erhoben und philosophisch ausbuchstabiert werden. Kant verlangt eine philosophische Rechtfertigung ausschließlich durch das Denken, Vernunft solle radikal als Selbstbestimmung, Freiheit als absolutes Prinzip gedacht werden. Der spekulative Gehalt artikuliere sich vor allem in der ursprünglichen Apperzeption des Selbstbewusstseins und den synthetischen Urteilen *a priori*. Dem stehe jedoch die ‹Ohnmacht der Vernunft› entgegen, die Idee durch begreifendes Denken zu erfassen. Infolge der kleinmütigen These, dass wir nimmermehr zur Wahrheit kämen, sei, so der Pädagoge und Hegel-Schüler Karl Mager, die Philosophie keinen Groschen mehr wert. Hegel moniert die unvereinigte Kluft zwischen

theoretischer und praktischer ‹Gesetzgebung›, zwischen Natur und Freiheit. (GW 30.1, 188 f.) Bereits Schiller erhob Einwände gegen den Kantischen Dualismus und die ‹Misshandlung der Natur›; mit den *Ästhetischen Briefen* gab er ‹den Anstoß zum Hinausgehen über die Reflexionsphilosophien› (GW 30.1, 189). Mit Bezug auf Aristoteles versucht Fichte die Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit als logisch stringente Ableitung in Form eines konsistenten philosophischen Systems vorzuführen. Bei Schelling wird das Objektive in sich identisch mit dem Erkennen; reines Denken oder Sein werden im Rahmen seiner Jenaer Identitätsphilosophie als Sich-selbst-Gleichheit und als prozessuale Entzweiung verstanden, womit er an die Dynamik bei Heraklit anschließt. Im absoluten Wissen wird der Gegensatz und in dem Gegensatz die Einheit gedacht. Seine intellektuelle Anschauung bleibt jedoch eine dem begreifenden Denken unzugängliche Instanz.

Vernunft und Freiheit als Inhalt der Idee prägen, so Hegel, diese ‹letzte› Philosophie. Mit Ludwig Börne gesprochen, verändern sich Konzeptionen von Philosophie, doch der durch die Revolution im Ideensystem konstituierte Begriff der Freiheit kann nicht überboten werden, bleibt das Zentrum der Philosophie. Freiheit ist ein Recht an und für sich, ewig, unantastbar, fällt nicht mehr in die Zeit einer Stufenfolge – in diese Sphäre des Begriffs vermögen ‹weder Motten noch Diebe› vorzudringen.[461] Das Ende der Philosophie bedeutet aus Hegels Sicht den Beginn freien Philosophierens. Vernunft und Freiheit seien beständig neu zu bearbeiten; sie bleiben der rote Faden im denkenden Geisterreich, in der Geschichte des begreifenden Denkens.

13. Die Hegel-Zeitung – Die ersten Jahrgänge des *Jahrbuchs für wissenschaftliche Kritik*

Mit tatkräftiger Unterstützung von Gans, der den Verleger Cotta für das Zeitschriftenprojekt gewinnt, kann Hegel ein Lieblingsvorhaben realisieren, eine wissenschaftliche Zeitschrift, die ein breites Publikum ansprechen soll. Nachdem er in Jena mit Schelling das *Kritische Journal* herausgegeben hatte, später die *Maximen des Journals der deutschen Literatur* (GW 4, 509 ff., 549 ff.) verfasste, in Bamberg als politischer Redakteur wirkte, in Heidelberg die philologisch-philosophische Sparte der *Heidelberger Jahrbücher* verantwortete und 1819/20 vergeblich eine kritische Zeitschrift für Literatur ins Leben rufen wollte, gelingt am 26. Juli 1826 im Hause Hegel die Gründung einer Societät für wissenschaftliche Kritik, die als Herausgeber der *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* fungiert, dieses Projekt wird als *Hegel-Zeitung*, *Universitätsjournal* oder *Hegels Berliner Gegenakademie* bezeichnet.[462] Hegel ist in den ersten fünf Jahren, die für die Herausgeber nicht leicht sind, der unangefochtene Spiritus Rector des *Jahrbuchs*, das eine beachtliche Ausstrahlung gewinnt. Er spürt den in ganz Deutschland sich verstärkenden Gegenwind für wissenschaftliches Denken und das Denken der Freiheit. Das *Jahrbuch* soll eine ‹schneidende Waffe gegen den Obskurantismus›, eine antirestaurative Stimme gegen die Geistesart von Haller und Ancillon, gegen die politisch reaktionär gewordenen Spätromantiker, gegen den ‹Rabengesang der Vergangenheit› sein.

Die Hegel-Schule hat zwar maßgeblichen Einfluss im Verein, auch aufgrund der Redaktionstätigkeit von Gans und Henning, aber unter den aktiven Mitgliedern sind nicht nur Hegel-Anhänger; sie gehören zu verschiedenen wissenschaftlichen Strömungen und Fachdisziplinen. Dazu zählen Goethe, Niethammer, Wilhelm von Humboldt, August Wilhelm Schlegel, der reformorientierte Historiker Raumer, der aus Heidelberg mit

Hegel bekannte Historiker und Orientalist Wilken, die Philosophen Franz von Baader und Adolf Trendelenburg, die Philologen Boeckh und Karl Gottlob Zumpt, die Juristen Thibaut, Abegg und Homeyer, die Theologen Daub und Marheineke, die Orientalisten Bopp, Rosen und Rückert, Heinrich Ewald (später einer der Göttinger Sieben), der Geograph Carl Ritter, Freund Hegels aus Frankfurter Tagen, die Kunstexperten Waagen, Rumohr und Rösel, die Naturforscher Leonhard, Carl Heinrich Schultz und Jan Evangelista Purkyně, der Mathematiker und Gauß-Schüler Enne Heeren Dirksen, die Mediziner Christoph Wilhelm Hufeland, Heinrich Friedrich Link und Carl Gustav Carus, der Dichter Robert, der Dante-Übersetzer Streckfuß sowie der Aristophanes-Experte Rötscher und der Altgirondist Oelsner aus Paris. Dazu kommen noch die Hegel-Vertrauten Schulze und Varnhagen, der die Tätigkeit des Vereins maßgeblich fördert.

Trotz aller Bedenken auch seitens seines Mitstreiters Börne sieht Gutzkow in den *Jahrbüchern* eine ‹würdige Erscheinung unserer Zeit›, welche die Sprache der Wissenschaftlichkeit pflege, Fachgelehrsamkeit und Popularität verbinde. Als spektakulärer Auftakt soll eine von Uhland verfasste Rezension der von Hegel unterstützten Ausgabe von Hölderlin-Gedichten erscheinen; dies zweifellos von Hegel in Andenken an seinen Freund Hölderlin initiierte Vorhaben kam leider nicht zustande.[463] Die Beiträge widmen sich der ganzen Breite wissenschaftlicher Kritik, mit dem Anspruch auf Objektivität und Seriosität, Polemiken, Überspitzungen, Provokationen waren aber erlaubt. Verschiedenste Neuerscheinungen finden Aufmerksamkeit; hier nur wenige Beispiele aus den ersten Jahren: Solgers *Schriften*, Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Werke von Heine, Hamann, Manzoni, Görres; Gans publiziert seine scharfe Kritik an Savignys Schrift über das Römische Recht, Hotho eine Rezension der Kleistschen Werke; besprochen werden Publikationen des Juristen Johann Paul Anselm Feuerbach, der Naturwissenschaftler Berzelius, Schultz und Georg Simon Ohm, der Historiker Schlosser, Mignet und François Guizot. Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Fachwissenschaften wird exemplarisch an *Jahrbuch*-Beiträgen zu Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft umrissen. Es

geht vor allem um den Vorwurf, dass die Philosophie laut Alexander von Humboldt ‹Metaphysik ohne Erfahrung und Kenntnis›, bloßer Schematismus sei; für die Wissenschaft sei schlechthin totale Tatsachenorientierung gefordert, mit den Worten des Historikers von Ranke: «Nackte Wahrheit ohne allen Schmuck, gründliche Erforschung des Einzelnen, das Übrige Gott befohlen».[464] Dagegen nehmen Varnhagen, Gans, Leo und Rosenkranz in ihren Rezensionen Stellung, zwei Extreme sind zu vermeiden: sowohl der empiristische Fragmentarismus als geistlose Anhäufung von Episoden als auch ‹leeres Sentenzengeklapper› und aprioristische Erdichtungen. Varnhagen schreibt Mignet eine gelungene Verbindung von Stoff und Geist zu; auch sei die philosophische Betrachtung der Geschichte tiefer als zuvor in den Stoff eingedrungen und habe ihn mit Gewinn verarbeitet. Gans lobt bei den französischen Historikern Guizot und Jules Michelet die Vereinigung profunder Geschichtsforschung mit dem für den allgemeinen Sinn empfänglichen Geist; Besonderheiten und Details fügten sich zu einem vortrefflichen Gesamtbild. Am Beispiel einer Schrift von Kapp werden leere Konstruktionen mit dem Hinweis zurückgewiesen, dass eine schematische Anwendung von Hegels Logik sich verbiete. Rosenkranz plädiert, ganz im Hegelschen Sinne, für die ‹konkrete Versöhnung der Spekulation mit der Gelehrsamkeit›.

Ein typischer Beitrag Hegels ist seine *Solger-Rezension*,[465] die dessen Lebenswerk würdigt, ihn in kulturpolitischer Absicht zum bedeutendsten romantischen Philosophen erklärt. Der Beitrag erregt großes Aufsehen; Hegel hat in die Rezension ungeschminkt und für ein breites Publikum eine polemische Stellungnahme in seiner Auseinandersetzung mit Schlegel und Schleiermacher aufgenommen.[466] Zudem versucht er Philosopheme aus der *Enzyklopädie* verständlich für ein allgemeines Publikum darzulegen.[467] Varnhagen sieht in der Besprechung eine geradezu vorbildlich maßvolle Kritik,[468] verbunden mit einigen drastischen Worten gegen Schleiermacher und Schlegel, ganz in der Tradition des Jenaer *Kritischen Journals*.

Erstens spricht Hegel Solger ein tiefes Bestreben nach einer

antidualistischen und antirelativistischen Philosophie zu; als Organ der Philosophie gelte ihm das Denken als das Wesen und die innere Einheit unserer Erkenntnis. Die Philosophie müsse sich der Annahme zweier gegensätzlicher Prinzipien oder Naturen entheben. Ein Beginnen des Philosophierens aus einer Dualität werde abgewiesen; dieser Seitenhieb von Solger und Hegel richtet sich gegen die cartesianische Zweiheit von *res extensa* und *res cogitans* sowie Kants Lehre von den zwei ‹Stämmen› menschlichen Erkennens. Die Idee bleibe in allen Momenten ihres Offenbarens, ihres Manifestierens dieselbe. Die Gegensätze seien als der Idee immanent zu verstehen und würden in ihrer ursprünglichen Einheit aufgehoben. Allerdings merkt Hegel an, dass Solger zur Offenlegung der inneren Notwendigkeit des Denkens, wie es die *Logik* vorführt, nicht fortgegangen sei. Jedoch habe er den Relativismus, das ‹relative Erkennen› und damit die Scheinphilosophien aus dem ‹Reiche der Ansichten› trefflich charakterisiert. Er wende sich gegen jeden Obskurantismus, gegen Philosophiesurrogate, unwissenschaftliches Insistieren auf Frömmigkeit, Gefühlsglauben ohne Einsicht, Wunder- und Aberglauben, gemeinen Verstand, Pietisterei und andere Scharlatanerien. Die Solgersche Diagnose über das relativistische Reich der Ansichten markiert ein Grundproblem des öffentlichen Wirkens von Philosophie: Die Vereinfacher, Blender und Pseudo-Originellen erhalten ‹schwärmerischen Beifall der Menge›, weil ihre Sichten leicht aufzufassen sind und die Menge glaubt, sich die Mühe des Denkens zu ersparen. Den schwer erschließbaren, nichtsdestoweniger wahrhaft wissenschaftlichen Werken der Philosophie wie Fichtes *Wissenschaftslehre* oder Hegels *Logik* schreiben die Vereinfacher und Zeitgeist-Ritter Dunkelheit und Verstiegenheit zu

Mit Bezug zur *Enzyklopädie* verweist Hegel zweitens auf die den Dualismus auflösende Einheit der Unmittelbarkeit des Ewigen und der Vermittlung, der ‹Erfahrung des Ewigen› nach Solger. Hegel diagnostiziert in diesem Zusammenhang ein Schwanken bei Solger, der einerseits auf der Einheit beider besteht, andererseits aber das wesentliche Getrenntbleiben behauptet. Solger übersehe, dass die Unmittelbarkeit des Ewigen

nur eine Seite des Gegensatzes ausmache und die ‹leere Form der Unmittelbarkeit› sich bloß *ausschließend* zur endlichen Erkenntnis verhalte. Hegel wiederholt seine Argumente aus der *Enzyklopädie*: Unmittelbares als Beziehung auf sich selbst und Mittelbares seien dem Denken in ihrer Untrennbarkeit immanent. Diese Inkonsistenz bei Solger führt zum romantischen Erbe in seinem Philosophieren, speziell in der These von der Unerreichbarkeit oder Unbegreiflichkeit des Ewigen.

Drittens kann sich Hegel in seiner Einschätzung von Schlegels ‹Vereitelung des Objektiven› inzwischen auf die umfangreichen wissenschaftlichen Begründungen in der *Logik* (unendlicher Progress, Relativität, Wechselwirkung etc.), der *Rechtsphilosophie* (Abschluss des Moralitätskapitels) und auf die *Enzyklopädie* stützen. Nur anhand der genannten Abhandlungen kann die Gültigkeit der Romantik- und Schlegel-Kritik Hegels umfassend geprüft werden. Eine Absicht der *Solger-Rezension* ist, die tiefgreifende Differenz zu Schlegel im Verständnis von Philosophie für die Öffentlichkeit zu illustrieren. Schlegel habe philosophische Sätze weder bewiesen noch widerlegt, denn solches verlange die Angabe triftiger Gründe und Argumente. Mit seinem ‹Scharfsinn› und seiner Literaturkenntnis habe er fundamentale Problemstellungen der Philosophie, der Literaturgeschichte und der Literaturkritik benannt, aber die angedeuteten Lösungen würden nicht gerechtfertigt. Das Bedürfnis der denkenden, begreifenden Vernunft nach einer Philosophie als Wissenschaft sei der Transzendentalpoesie fremd. Bei Solger hingegen identifiziert Hegel das spekulative Moment, das in einer Seite der Ironie liege, nämlich der Negativität; die wahrhafte Affirmation oder Versöhnung der Gegensätze werde als Negation der Negation gefasst (GW 16, 100 f.). Hegel hebt die exorbitante Leistung Fichtes heraus, der das Prinzip der Negativität in der Steigerung bis zu seiner abstrakten Spitze, der ‹Identität des Ich mit sich›, zur Grundbestimmung seiner Philosophie erhoben habe. Darin pointiere er das Problem des Anfangs. Hegel räumt in der *Solger-Rezension* die gewaltige Schwierigkeit ein, die ‹Entwicklung des Besonderen aus dem Allgemeinen› zu begründen, das Vermitteln des Beweisens mit der Unmittelbarkeit des Allgemeinen in der Idee zu vereinigen.

Solger beziehe den spekulativen Gehalt der Kategorie der Negativität auf das Besondere, beziehe das Sittliche nicht nur auf den ‹Sonntag›, sondern auch auf die ‹Werktage des Lebens›. Schlegel hingegen bleibe letztlich bei der bloß subjektiven Affirmation und im Relativismus stehen, insofern er das bei Fichte und Solger präsente Spekulative beiseitesetzt und damit begreifendes Legitimieren verwerfe. Resümierend betont Hegel sein Wissenschaftsverständnis, sein Verständnis der Philosophie als strenge Wissenschaft: Ein Prinzip müsse bewiesen werden; es könne nicht bloß gefordert werden, dass es aus Anschauung, unmittelbarer Gewissheit, innerer Offenbarung, bloß auf Treu und Glauben angenommen werde. Aber die strikte Forderung des Beweisens sei wohl für die so vielen und zugleich so einfarbigen sogenannten Philosophien der Zeit etwas Obsoletes geworden (GW 16, 114).

Viertens verknüpft Hegel die Würdigung von Solgers Beitrag zur Religionsphilosophie mit Reminiszenzen an die eigenen Religionsstudien und mit einer Stellungnahme gegen Schleiermachers Fundierung der Theologie auf einem unmittelbaren Gefühl. Die *Enzyklopädie* und die *Vorlesungen über Religionsphilosophie* sind für ein tieferes Verständnis der Rezension und der Kritik an Schleiermacher notwendig; die *Solger-Rezension* wie das *Hinrichs-Vorwort* und die *Göschel-Rezension* können nur partielle Momente für den Wissenschaftsbegriff liefern, die detaillierten Argumentationen finden sich in Hegels systematischen Schriften und Vorlesungen. Philosophie und Religion haben nach Solger denselben objektiven Inhalt; die Philosophie liefere diesen durch das Denken. Der objektive Inhalt werde im ‹Gefühlschristentum› zu einem subjektiven ‹eingeschrumpft›, auf ein Gefühl im Sinne reiner Unmittelbarkeit – bei Schleiermacher auf das «Gefühl der eignen Accidentalität oder der schlechthinnigen Abhängigkeit». [469] Dagegen argumentiert Hegel mit seiner gesamten Philosophie des Geistes, nicht nur mit den Darstellungen zum Gefühl (subjektiver Geist). Zur Reflexionskategorie der Akzidenz muss Hegels *Logik* konsultiert werden; die heutigen Theologen wissen «nicht einmal die Substanz von der Akzidentalität zu unterscheiden».[470] Das rein unmittelbare Gefühl ist wie jede

reine Unmittelbarkeit eine nicht gerechtfertigte Annahme, eine trockene Versicherung. Das Gefühl, dem in Hegels subjektivem Geist eine substantielle Bedeutung zukommt, ist von vornherein durch das Denken ‹kontaminiert› – eine Lektüre von Aristoteles hätte zu dieser Einsicht verholfen. In solchen Zeiten, so Hegels Anspielung auf Schleiermacher, werde es nötig, an die triviale Sache zu erinnern, dass der Mensch sich durch sein Denken auszeichne, dass das «Ich denke» alle Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen ‹begleitet›, den Kern dieser ausmache. Als Anerkennung Solgers fügt er an, dass die Lehre des Christentums jetzt ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie gefunden habe, da der authentische Gedanke des Christlichen von der in der protestantischen Kirche fast ausschließlich herrschenden Theologie (Daub und Marheineke ausgenommen) vertrieben worden sei. Hegels Verständnis von Erkennen und freiem Wollen ist nicht mit der lutherischen Freiheit eines Christenmenschen, der Abhängigkeit von der Gnade Gottes, und dem Gefühl der ‹schlechthinnigen Abhängigkeit› Schleiermachers kompatibel. Hegel weiß, dass eine ausführliche wissenschaftliche Erklärung nötig wird, um der ‹Vernunftidee konkrete Gestalt› zu verleihen – ‹der Begriff verlangt eine immanente, sich nicht auf christliche Vorstellung berufende Lösung›.[471] Die offiziellen Repräsentanten der evangelischen Kirche und ihr ‹Kirchenvater› waren von der *Solger-Rezension* nicht amüsiert. Auch die Ideologen der Restauration und ihre romantischen Vordenker erkannten die Gefahr solcher Publikationen. Hegels Leben in Berlin wurde nicht einfacher, im Gegenteil.

14. Die letzten Monate – Das Rektorat und die dritte *Enzyklopädie*

Die zwei letzten Jahre Hegels sind vor allem durch die Vorbereitung der dritten *Enzyklopädie*-Ausgabe, die Amtszeit als Rektor der Berliner Universität und seine Stellungnahme zu aktuellen politischen Ereignissen im Kontext von Verfassungsfragen (*Reformbill-Schrift*) geprägt. Allerdings

verschlechtert sich sein Gesundheitszustand beträchtlich. Das Jahr 1829 hat durchaus beflügelnde Ereignisse zu bieten: Hegel besucht zweimal die von Mendelssohn Bartholdy geleitete Aufführung der *Matthäus-Passion* von Bach. Nach der zweiten Vorstellung trifft man sich bei Zelter zum Fest. Frau Professorin Hegel ist von 1826 bis 1830 eingeschriebenes Mitglied in Zelters Singakademie.[472] Wohltuend waren auch die Sommerreise nach Böhmen und der Besuch in Jena und bei Goethe in Weimar.[473] Allerdings klagt Hegel über die Beschwerlichkeiten solcher Unternehmungen. Im Juni schildert Marie den Gemütszustand ihres Gatten als «wohl und heiter», je ernster der Tag, je lieber sei ihm ein Spaziergang, eine Whist-Partie, eine erheiternde Gesellschaft oder Musik am Abend. Seinem Kunstinteresse gehe er ungebrochen nach – «wo etwas Schönes zu hören oder zu sehen ist, muß er dabei sein». Die giftigen Angriffe auf sein Denken «stören aber gottlob seine Ruhe und seine Heiterkeit nicht» (HBZ 396 f.). Aber Marie scheint die Verfassung ihres Mannes zu positiv zu sehen. Die beständigen Attacken auf ihn seitens der Hofpartei, einflussreicher Repräsentanten von Kirche und Theologie treffen und beunruhigen ihn. Karl Ernst Schubarth etwa denunziert (zusammen mit K. A. Carganico) Hegel 1829 in einer billigen, böswilligen Schmähschrift als atheistisch, revolutionär und antipreußisch.[474] Die unsachliche Kritik an seiner *Logik* von Schelling schmerzt ihn nachhaltig, obschon er beim Treffen mit Schelling 1829 in Karlsbad Seelenruhe und Freundlichkeit demonstriert. Hegel hatte Kunde von den Vorlesungen in München, in welchen Schelling ihn «ohne alle Schonung als den Kuckuck behandelt, der sich ihm ins Nest gesetzt hat»; er spricht über das «abstruse, finstre Wesen der Hegel'schen Ineinsbildung von Logik und Metaphysik», «ein verstiegenes, leeres Denken». Wenn Schelling von ‹einem Missgriff der logischen Philosophie› redet, klingt dies wie eine überhebliche Attitüde eines Denkers, der nie eine eigene Logik vorgelegt hat.[475] Er behauptet dann weiter, dass die Aufgabe der Philosophie sich ‹durch wenige große und einfache Züge aufschließen› lasse und versucht später aus ‹5000 guten Talergründen› (Bratranek), die ‹Drachensaat des Hegelschen Pantheismus auszureuten›. Schelling wird dann in Berlin eine

Offenbarungsphilosophie, verbunden mit dem Postulat eines absoluten Willens ohne Vernunft, eines Unmittelbaren vor jeglichem Denken vertreten und ‹offenbart› darin seine intellektuelle Unterlegenheit gegenüber Hegel. Am selben Ort hatte dieser gegen ein Absolutes aus reiner Anschauung argumentiert, «das ohne Prozeß Fix und Fertige» wäre, als käme es «wie aus der Faust»; das Absolute könne «am Anfang noch gar nicht deduziert werden», es sei «das Ende des Anfangs», «das Resultierende» und «überall Präsente im System» (HBZ 533). 1830 vergleicht Franz von Baader, der schon früh Schellings Gedanken des ‹Abfallens› vom Absoluten moniert, in einem Brief an Hegel die Naturphilosophie des jungen Schelling mit einem «saftige[n] Wildbraten», woraus dann später ein «Ragout mit allerhand, auch christlichen Ingredienzien» geworden sei (Br III, 312). Schelling, so Glaßbrenner, «ist kein Jüngling und kein Frühling in der Philosophie, sondern eher ein Bückling vor gewissen Richtungen».[476]

Im Herbst 1829 setzt sich Hegel an die Bearbeitung der *Enzyklopädie*; die zweite Auflage war vermutlich vergriffen. Er muss alle seine freien Stunden dafür in Anspruch nehmen (Br III, 323). Dies führt ihn im Herbst 1830 bis an den Rand der Erschöpfung, zumal er im Jahr zuvor noch das Rektoramt übernommen hatte. Die Jahre intensiver Arbeit fordern ihren Tribut. Zelter äußert von September bis Dezember 1830 mehrmals seine höchste Besorgnis um das Wohlergehen des Freundes und dessen Frau; wegen eines ‹kalten Fiebers› (Wechselfieber) sei ihm um beide bange (HBZ 417 ff.). Die bereits angekündigte Vorlesung über die Rechtsphilosophie übernimmt Michelet, wegen «Unpäßlichkeit» Hegels (Br III, 466). Endlich erscheint am 18. Oktober 1830 die dritte Ausgabe der *Enzyklopädie*, in der Hegel eine neue Klarheit und Bestimmtheit der Darlegung mit dem «compendiarischen Zweck des Lehrbuchs» habe verbinden wollen (GW 20, 594). Auch wenn keine grundsätzlichen Korrekturen der Version von 1827 vorgenommen worden sind, gibt es einige beachtenswerte Änderungen: der terminologische Wechsel von Empfindung zu Gefühl, die Einfügung des Abschnitts *Der freye Geist* (GW 20, 476 f.) als Abschluss des *Psychologie*-Kapitels *Der Geist*, die

Überlegungen zur Brücke vom objektiven zum absoluten Geist (GW 20, 530 ff.) und die Wiederaufnahme der syllogistischen Struktur in den abschließenden Paragraphen zur Philosophie. [477] Einer der ersten ausländischen Leser der Abhandlung, Iwan Kirijewski, mit dem sich Hegel und seine Schüler treffen, schreibt in seine Heimat: «Bestellen Sie, wenn es sie in Moskau gibt, die ‹Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften› Hegels. Hier werden Sie soviel Interessantes finden, wie die ganz neueste deutsche Literatur zusammen genommen Ihnen nicht bietet. Sie ist schwer zu verstehen, aber es lohnt der Mühe.»[478]

Im Jahre 1829 erlebt die akademische Laufbahn Hegels ihre Krönung: Er wird im Mittelpunkt Berlin zum Rektor des ‹zentralen geistigen Gravitationspunktes›,[479] der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin gewählt. Am 19. Oktober hält er seine Antrittsrede und erhält die Insignien des Rektors von seinem Vorgänger. Gemeinsam mit dem Universitätsrichter und Geheimrat Krause, ist er zugleich stellvertretender Königlicher Regierungsbevollmächtigter an der Universität (Br III, 450). Sein Rektoramt füllt Hegel mit Gewissenhaftigkeit und Souveränität aus. Die Dritte Säkularfeier der Augsburgischen Konfession kann als exemplarisch für seine Amtsführung gelten. Zelter, der bei dieser Gelegenheit die Ehrendoktorwürde erhält, trägt mit einem von ihm komponierten Choral zu Luthers *Eine feste Burg ist unser Gott*, präsentiert von seiner Singakademie, zum Erfolg bei. Im Zentrum steht Hegels lateinische Festansprache (GW 16, 311 ff.), deren Entstehung er mit charakteristischer Schalkhaftigkeit (Wilhelm Dilthey) kommentiert. Freund Förster hatte ihm aus Italien den Vesuvwein Lacrimae Christi, abgefüllt in Pompeji, [480] zukommen lassen, der die Festrede und deren Wärme wohl inspiriert hat: «Daran können wir nun deutlich merken, daß die Tränen, die der Herr über das katholische Unwesen ausgegossen, nicht salziges Wasser nur gewesen, sondern Flaschen tropfbaren Feuers. Nun will Ihre Freundlichkeit und Güte dem lateinischen Redewasser, das ich dermalen durchzukneten habe, mit diesem Feuer aufhelfen» (Br III, 307) – eine protestantische Festrede aus dem Geiste italienischen Weins. Im Oktober erbittet Hegel bei Förster nochmals sechs Flaschen des göttlichen Tropfens (Br III,

315), und Freund und Weinliebhaber Rösel lädt sich selbst zum Vesuvwein bei Hegel ein.

> Und bät den Hausherrn: O mein Bester,
> Wie wärs, wenn Sie von Ihrem Wein
> Mir Ihr Gläschen schenkten ein? –
> Dann tränk' ichs aus aufs Wohl des Hauses!
> Und freut mich des Seelenschmauses
> als dankerfülltes Röslein. (Br III, 308)

Wie seine Schwiegermutter Susanna zählt auch Hegel den Wein zu den wahren Stärkungsmitteln, die schon vor dem Abend genossen werden können. Da er neben dem Vesuvwein auch Rheinwein bei Freund Förster bestellt, sind seine Weinrechnungen wie immer erheblich. Gute Weine waren ihm treue Weggefährten, ohne die mancher seiner Geistesblitze fehlen würde: der billige Stiftswein, ein Silvaner oder Elblinger aus Metzingen oder Reutlingen; der köstliche katholische Klosterwein auf der Alpenwanderung, der Chasselas vom Bieler See mit Champagnernote und dann die vorzüglichen Tropfen im Hause des Frankfurter Weinhändlers Gogel, besonders der Riesling und Gewürztraminer vom Deidesheimer Weingut Jordan. In Jena bezieht der Philosoph von der berühmten Weinhandlung der Gebrüder Ramann in Erfurt teuren Bordeaux (Pontak, Medoc), roten Ofner und Erlauer Stierblut aus dem Ungarischen. In Bamberg kann er Würzburger Stein und Wertheimer aus der Silvanertraube erhalten, in Nürnberg Burgunder, 1779er Bordeaux, Wein von der Mosel, aus Samos und Malaga sowie Frankenwein vom Winzer Hornschuch aus Kitzingen, in Heidelberg gibt es badischen Wein und Riesling aus der Pfalz. Auch in den 13 Berliner Jahren und auf den Reisen wird dem himmlischen Getränk kräftig zugesprochen: Rhein- und Moselwein, Melniker in Böhmen, Wein in Nußdorf bei Wien, köstliche Tropfen aus den Tälern der Marne, Malbec aus Cahors, Haut Sauternes und als Krönung die Tränen Christi vom Vesuv.



Hegel-Medaille von August Ludwig Held

Im Sommer 1830 wacht Frankreich offenbar aus der politischen Lethargie auf. Auch die ‹so scharf aufgebeizten Wunden des öffentlichen Lebens in Deutschland beginnen fieberhaft zu brennen und die Restauration scheint am Einsturz› (Bratranek). Als am 3. August Gutzkow den Preis der Philosophischen Fakultät von Hegel überreicht bekommt, waren die Pariser Erschütterungen spürbar. Gutzkow würdigt später die Wirkung des *Jahrbuchs für wissenschaftliche Kritik*: «Selbst die schöne Literatur, die sich allerorten mit neuen Trieben zu regen angefangen hat, knüpfte an Hegels Philosophie an».[481] Am selben Tag wird das seit 1825 im Bau befindliche Königliche Museum mit der Nationalgalerie eröffnet. Hegels Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften wird auf den Weg gebracht, scheitert jedoch zu seiner Enttäuschung wieder. Ludwig Börne spricht vom ‹prometheischen Hegel›; er hatte den politischen und akademischen Göttern das Feuer gestohlen und wird dafür gestraft. Das Jahr 1830 schließt mit einer traurigen und einer erfreulichen Nachricht: Am 23. Oktober stirbt August von

Goethe, den Hegel in Weimar und Berlin kennen und schätzen lernte. Im Dezember wird Hegel eine von August Ludwig Held gefertigte Medaille mit seinem Porträt (nach Drake) überreicht. [482] Zwei Exemplare übergibt Hegel Zelter, der eines an Goethe verschickt. Zelter kommt der von der Krankheit gezeichnete Freund «wie sein Schatten» vor (HBZ 420). Hegel ist froh, dass er im Januar 1831 das Rektorat übergeben kann; «es hat ihn viel Zeit gekostet und viele Unruhe gemacht» (HBZ 425). Endlich kommt er wieder zur eigentlichen Tätigkeit, zur Vorbereitung einer neuen Ausgabe der *Logik* und eines verfassungspolitischen Essays zum englischen Reformgesetz.

Seine Antrittsrede zum Rektorat sei von ‹echter Bescheidenheit und unumwundener Energie› geprägt gewesen, der Kronprinz habe dies ‹bei Gelegenheit einer großen Hofgesellschaft gewürdigt›; Hegels Philosophie könne gar zum ‹Kronschmuck Preußens› gezählt werden.[483] Varnhagen blickte tiefer: Die Ministerien glauben in Hegels Philosophie ‹eine ganz legitime staatsdienerische, preußische zu besitzen […]. Wie viel Freiheit, Konstitutionssinn in ihr lebt und wirkt, ahnen sie nicht› (HBZ 322 f.). Kultusminister Altenstein sieht in Hegels Denken ein aufgeklärtes, christlich-frommes Weltverständnis; umstürzende Ideen kann er nicht erkennen. Wittgenstein und Kamptz hingegen verspüren eine verborgene Gefährlichkeit solchen Philosophierens. Nachdem Hegels Staatslehre «lange Zeit wegen ihres Servilismus» geschmäht wurde, werde sie jetzt, so Varnhagen, «des Liberalismus, des ‹versteckten Aufrufs zur Empörung› beschuldigt» (Br III, 410), so auch im Pamphlet Schubarths, das Hegel als einen atheistischen Revolutionär antipreußischer Art anklagt.[484] Immerhin hat Schubarth ‹gefährliche› Punkte sowohl in Hegels Staatslehre als auch in der Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele ausgemacht. Der Kronprinz hingegen hält zwar einige Schüler Hegels, speziell Gans, für problematisch, scheinbar aber nicht Hegel selbst: Während eines Essens erklärt der Thronfolger, dass «der Professor Gans uns alle Studenten zu Republikanern macht. Seine Vorlesungen über Ihre Rechtsphilosophie, Herr Professor, sind immer von vielen Hunderten besucht und es ist bekannt genug, daß er Ihrer Darstellung eine vollkommen liberale, ja

republikanische Färbung gibt» (HBZ 437). Hegel soll nicht widersprochen haben; er hatte ja Gans die Vorlesungen zur Rechtsphilosophie bewusst überlassen. Rosenkranz schreibt: Hegels Philosophie trage eben «ein anderes Ideals in sich, das mit den thatsächlichen Zuständen Preussens keineswegs zusammenfiel».[485]

Dieses Ideal sind auch 1830 noch die Gedanken der Französischen Revolution, die ‹charakteristischen Grundsätze, die das Wesen der Revolution bezeichnen und die ihr ihre fast unermeßliche Macht über die Gemüter geben›.[486] In den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* vom Wintersemester 1830/31 ist kein Abrücken davon zu erkennen, im Gegenteil. Sohn Karl, jetzt Student und Hörer bei seinem Vater,[487] notiert die Würdigung der Französischen Revolution als «herrlicher Sonnenaufgang», «solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach dem Gedanken erbaut».[488] Allerdings wurde in den 40 Jahren seit dem Bastillesturm nur die ‹abstrakte Freiheit› realisiert, dieser ‹leere Liberalismus› oder ‹Formalismus der Konstitution›, der keine zureichende Vertretung aller Bürger und nicht den in der *Rechtsphilosophie* konzipierten sozialen Staat zu garantieren vermag, sei bankrott. Die Revolution habe von der Philosophie mit dem Gedanken des denkenden freien Willens die erste Anregung erhalten, aber bislang nur das Prinzip des freien Willens im Formalen und Abstrakten aufgenommen und sei nicht zum Konkreten fortgegangen. Das trifft auch Preußen, seine Nichteinhaltung von Reformen der Verfassung, nicht garantierte Gleichheit vor dem Gesetz, fehlende konstitutionelle Struktur, unzureichende soziale Gestaltung der Gemeinschaft, fehlende Pressefreiheit etc. So müsse die Umwälzung, der «revolutionaire Zustand» fortdauern.[489] Im Unterschied zu Gans präferiert Hegel allerdings die Reform, schließt aber die Revolution nicht aus. Die Umbildung des Staates aus dem Begriff des Rechts heraus verlangt ihre Fortführung. Hegels Credo lautet: Nicht Revolution contra Reform, sondern Revolution möglichst durch Reformen.



Briefmarke (DDR, 1972) (links) – Münze (San Marino, 500 Lire) (rechts)

Eine Reihe von Hörern und Schülern Hegels werden in diesem Geiste wirken und im Laufe des 19. Jahrhunderts erheblichen Einfluss in verschiedenen Sphären des öffentlichen politischen Lebens gewinnen. Einige seien stellvertretend erwähnt: Carové hält die inhaltlich gewichtigste Rede auf dem Wartburgfest; Karol Libelt und Rolin sind an der Julirevolution 1830 beteiligt; Wirth spielt eine Hauptrolle beim Hambacher Fest; Feuerbach, Bauer und Strauß werden die Debatte über die Religion im 19. Jahrhundert mitbestimmen; als Abgeordnete der Frankfurter Nationalversammlung wirken Ludwig Nonne, Pagenstecher, Karl Schwarz, Kapp, Libelt und Arnold Ruge; Lette, ebenfalls Parlamentarier in der Paulskirche und im Preußischen Abgeordnetenhaus, zählt zu den ersten Sozialpolitikern Deutschlands; Michelet wird Hegels Theorie des sozialen Staates weiterdenken; die Protagonisten des Jungen Deutschland prägen den revolutionären Vormärz mit; van Ghert wird ein einflussreicher Hochschulpolitiker in den Niederlanden, Troxler ein namhafter Politiker der Schweiz, der einen freiheitlichen Verfassungsentwurf vorlegt; Moritz Seebeck wird ein erfolgreicher Reformer der Universität Jena; Daumer initiiert den ersten deutschen Tierschutzverein; Moritz Veit und Fritz Frommann werden Präsidenten des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels; der international anerkannte Naturforscher Dove wird Mitbegründer der Alexander-von-Humboldt-Stiftung und Rektor der Berliner Universität.

1. ‹Liberal, voll Anteil für die französische Revolution, für englisches Freiheitsleben›

Unter diesem Motto steht der politische Essay *Über die englische Reformbill.*[490] Diese letzte Publikation Hegels muss vor dem Hintergrund der *Rechtsphilosophie* gelesen werden. Hegel ergreift wieder einmal das Wort zu einem europäischen, politischen und verfassungstheoretischen Sachverhalt.[491] Wer glaube, in diesem Text eine preußische, staatdienerische Philosophie zu entdecken, verstehe nicht, so Varnhagen, wie viel Freiheit, Konstitutionssinn und Vorliebe für England darin lebe.[492] Hegels kritische Bewertung des englischen Reformgesetzes diskutiert folgende Punkte: Erstens gelten das Prinzip der Gerechtigkeit und das Recht des Volkes an den öffentlichen Angelegenheiten, den höchsten Interessen des Staates teilzuhaben. Dem Bürger als dem Souverän seien die Gesetze über die öffentlichen Belange zur Entscheidung vorzulegen. Das Eingreifen des ‹schmutzigen Geldvorteils› und der ‹Privatinteressen› verletze das in der *Rechtsphilosophie* formulierte Prinzip der Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat und führe zum Verlust politischer Freiheit. Das politische Subjekt sei in seinem Bürgersein der Staat. Zweitens bleibt das Bedürfnis nach Reformen völlig legitim. Das ist auch gegen jeglichen Restaurationsversuch gerichtet und trifft die preußischen Zustände der Zeit. Die Reformbill zielt gegen die ‹mächtigen Interessen der Aristokratie› und gegen alle gutsherrlichen Privilegien der ‹Landjunker und Fuchsjäger›. Hegel diagnostiziert ‹höchste politische Verdorbenheit› und ‹Absurdität› der englischen Zustände; Parlamentssitze seien in den Händen weniger und käuflich, obschon in der englischen Verfassung das demokratische Element, die Teilnahme des Volkes einen entscheidenden Pfeiler darstelle. Der ‹Krebsschaden Englands› liege in dem riesigen Kontrast von Reichtum und Armut.[493] Die extrem Armen könnten ihre Rechte als politische Subjekte kaum oder gar nicht wahrnehmen. Drittens insistiert Hegel auch in diesem journalistischen politischen Essay auf die saubere Unterscheidung zwischen positiven und ‹an und für sich

vernünftigen Rechten›. Die Staatsrechte seien aber in der Formalität ihres Ursprungs (*Magna Charta*, *Bill of Rights*) bei der Zufälligkeit ihres Inhalts stehengeblieben. So sei der Kontrast zwischen den die aristokratischen Privilegien stützenden ‹positiven› geltenden Gesetzen und den vernünftigen Grundsätzen entstanden. Auch der ‹englische Verstand›, polemisiert Hegel, könne sich dem nicht verschließen. Gemäß der *Rechtsphilosophie* müsse das Aufsteigen von den fundamentalen und unverzichtbaren formalen, abstrakten Rechten der Person zu den konkreten Rechten des Bürgers vollzogen werden – darin liegt die maßgebliche Botschaft des Essays. In der Reformbill gelinge die Realisierung dieses Anliegens nur unzureichend; sie verstelle den fatalen Weg in eine ‹tote, abstrakte Papierwelt› nicht[494], speziell in ein bloßes Zählen von Wählerstimmen. Viertens kritisiert Hegel das unzulängliche innere Wollen vernünftiger Gesetze, die mangelhafte Bildung der Wähler und der zu Wählenden, die zu Gleichgültigkeit gegenüber dem Wahlrecht und dessen Ausübung sowie zu unzureichender Sachkunde bei den Parlamentariern führt. Es geht ihm um ein vernünftiges Staatsbewusstsein als ein konstitutives Moment eines freien Staates, um die Freiheit im Reich des Gedankens. *One (wo)man, one vote* sei unverzichtbar, garantiere aber als formales Prinzip noch keine vernünftige Ordnung. Wie schon in der *Rechtsphilosophie* sieht Hegel im *gebildeten Bürger* den einzigen Garanten politisch freier Existenz.

Der Gesamtbefund lautet: Die Reformbill biete trotz aller Verbesserungen keine angemessene Grundlage dafür, das Projekt von 1789 vernünftig fortzusetzen, das alte Unrechtsgerüst zu brechen. Hegel plädiert für die Weiterführung der revolutionären Umgestaltung möglichst mittels Reformen, nur im Notfalle durch politischen Aufstand. Er fordert die Theoretiker auf, ‹in der Stille des Nachdenkens in das Wesen der Gesetzgebung und Regierung› tiefer einzudringen. Diese Position bestimmt auch seine Einstellung zur Julirevolution in Frankreich 1830, die ein Anlass für die *Reformbill-Schrift* war. Die 15 Jahre seit Napoleon hält Hegel für eine politische Farce, in der sich alle Seiten zwar auf die Verfassung beriefen, diese aber gemeinsam ignorierten. Die herrschenden Restaurationskräfte und Ultraroyalisten trügen die

Hauptverantwortung für den Aufstand – das Volk handle unrechtens gegen das (positive) Gesetz, aber aus gerechtem Prinzip. Hegel lehnt den antirestaurativen Kampf nicht ab, fürchtet aber die unzulängliche Verteidigung der Ideen von 1789 und die Wiederkehr der «ewig unruhvollen Zeiten des Fürchtens und Hoffens» (Br II, 219). Er sieht die Gefahr des Wiederauflebens der Schreckenszeit der Jakobiner in der neuen Gestalt einer Mehrheit ungebildeter Bürger, das Problem des permanenten Gleichsetzens des Willens der Vielen mit dem allgemeinen Willen. Unzulänglich ist nicht die Liberalität, sondern der ‹leere, abstrakte, formale Liberalismus›.[495] Hegels *Rechtsphilosophie* zufolge verlangt das Gelingen des Aufbaus eines vernünftigen Staates den gebildeten Bürger, denn nur der denkend gestützte Wille kann als frei gelten.

2. Monte Croce – Das ‹Schlößchen am Kreuzberg›

Auch in seinen letzten Monaten folgt Hegel zumeist seinen Gewohnheiten: Er nimmt die politischen Neuigkeiten wahr, liest die Zeitungen entweder zu Hause oder in den Cafés Stehely, Josty oder Kranzler, die *Spenersche Zeitung*, die *Preußische Staatszeitung*, den *Morning Cronicle*. Er besucht mit Marie das Ausflugslokal Tivoli am Kreuzberg, Monte Croce im Volksmund, [496] spielt mit den Söhnen Schach. Er trifft sich mit Beer, dem Kaufmann Sparkäse und dem Stallmeister Schur zum Whist. Trotz zunehmender körperlicher Beschwerden behält Hegel seine ‹liebenswürdige Geselligkeit› und bietet ein ‹frohes Bild heiterster Lebenstüchtigkeit› (HBZ 254 ff.). Familie Hegel nimmt 1829 den Sohn der deutsch-baltischen Adligen Frau von Wahl aus Dorpat als ‹Kostgänger› und ‹munteren Gesellschafter für Karl und Immanuel› auf (Br III, 444). Susanna von Tuchers früher Kommentar, dass ihr Hegel ‹die hübschesten und angenehmen Weiber in seine Netze zieht›,[497] trifft auch noch in Berlin die Sache. Neben Frau von Wahl und Tante Rosenhayn, die mit den Hegels im März 1830 zu einem ‹schönen, interessanten Maskenball› geht, gesellt sich zum Kreis der umschwärmten Damen Elisabeth Marie von Cotta, die Frau des Verlegers. Hegel sei ihr erster Verehrer in Berlin gewesen, bekennt sie; an einer Festtafel bei Henning 1829 sitzen die beiden scherzend nebeneinander.[498] «Die Gesellschaft der Frauen war ihm stets genehm, und kannte er sie näher und sagten sie ihm zu, so blieben die Schönsten einer Verehrung gewiß» (HBZ 255). So ergänzt sich in Berlin die Liste der engen oder engeren Damenbekanntschaften: von *La Belle* Augustine Hegelmaier in Tübingen über die sanfte Nanette Endel, die noch 30 Jahre an Hegel denkt, Ludwigs Mutter Christiana Burkhardt in Jena, Caroline Paulus, Marie Eleonore von Jolly in Bamberg, Marie von Tucher, die er heiratet, Schwägerin Fritz, Tante Rosenhayn bis hin zu den Berliner Sängerinnen Milder, Sontag und Crelinger, Friederike Robert, Frau von Wahl und Elisabeth Marie von Cotta. Auch lernte Hegel weitere faszinierende Frauen kennen: von Hölderlins Geliebter Susette Gontard und die ‹beste Frau› Rosina

Eleonora Niethammer über die von Goethe in Jena umschwärmten jungen Damen Silvie von Ziegesar und Minchen Herzlieb, Caroline Schlegel-Schelling bis hin zu Meta Forkel-Liebeskind, Amalie Krause, die unsterbliche Geliebte Beethovens, Ottilie von Goethe, die berühmte Sängerin Angelica Catalani, Fanny Mendelssohn und Rahel Varnhagen, die Hegels *Enzyklopädie* vortrefflich fand.



Sommerwohnung im Schlösschen am Kreuzberg

Aus Nürnberg erhält die Familie weiterhin Pakete mit fränkischen Spezialitäten sowie auch Nachrichten über Kaspar Hauser, der Marie für die Anteilnahme an seinem Schicksal dankt.[499] Hegel ist als Ehrengast beim Doktorandenschmaus der Ehrenpromovierten Schadow und Zelter geladen, ins Speisehaus in der Kleinen Wallstraße 11.[500] Ein familiäres Ereignis wird 1830 gefeiert, Karls erfolgreicher Abschluss des Gymnasiums. Hegel schenkt ihm eine Ausgabe von Goethes *Sämtlichen Werken*. Am 16. Oktober 1830 erhält Karl von seinem Vater, dem Rektor der Universität, die Immatrikulationsurkunde. Hegel mietet, auf der Suche nach reiner und gesunder Luft, Ruhe und Stille (HBZ 498), eine kleine Sommerwohnung am Kreuzberg, im «oberen Stock eines anmuthigen Gartenhauses, des sogenannten Schlößchens» (Ros 419), eines in der Nähe des Tivoli gelegenen Wohnhauses mit Türmchen.[501] Hier am Monte Croce konnte Hegel im Sommer 1831 nochmals die ‹Stille

des denkenden Erkennens› finden. «Wir haben», so Marie, «einen glücklichen Sommer in einer freundlichen Gartenwohnung zusammen zugebracht, – meinem Geliebten war es dort außen so wohl» (HBZ 484). Jedoch wurde er zunehmend schwächer. Im Schlösschen feiert man Hegels Geburtstag; es sollte sein letzter sein. Zu Gast sind Rosenkranz, Marheineke, Rösel, Xeller, Stieglitz und Zelter. Um Mitternacht wird, wie gewohnt, ein Gruß an Goethe geschickt und ein Glas auf dessen Wohl getrunken (HBZ 436); die Feier von Goethes Geburtstag wird dann, Hegel nimmt auch teil, am 28. August im Tivoli fortgesetzt. Freund Stieglitz ermuntert Hegel an dessen Ehrentag, seine Werke selbst herauszugeben. Hegel stimmt gutgelaunt zu, man ‹müsse den alten Herren, gemeint sind seine Schüler, zuvorkommen›. Der in Tübingen als ‹alter Mann› Verspottete, versteht sich kurz vor seinem Tode als im Denken jung. Hegel hatte 1830 mit dem Verlag Duncker & Humblot die Neuauflage der *Phänomenologie* und die Publikation einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes[502] vereinbart. Im November verfasste er ein Vorwort zur Neuauflage der *Wissenschaft der Logik*.

Nach Abschluss seines Rektorats wird Hegel mit dem Roten Adlerorden 3. Stufe geehrt. Susanna von Tucher sieht darin eine längst überfällige Anerkennung für ihren Schwiegersohn und übermittelt «die innigste und wärmste Hochachtung» für den neuen «Ordensritter».[503] Hegel war 1830 auf dem Höhepunkt seiner Berühmtheit angekommen. Es gab vielstimmige Kritik und manch Angriff voller ‹unintelligenter Wut›, doch die von Zeitgenossen formulierten Superlative reihen sich: erster Denker seines Zeitalters, neuer Aristoteles, König im Reich des Gedankens, ein Stern erster Größe, ein Generationsereignis, ein Philosoph von Weltgeltung, der tiefste, bedeutendste philosophische Denker der Freiheit in der modernen Zeit.



Hegels Grab auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof

Bald nach Beginn des Wintersemesters 1831, Hegel hatte Vorlesungen über «Rechtsphilosophie» und «Geschichte der Philosophie» angekündigt, wird er plötzlich schwer krank und verstirbt am 14. November um fünf Uhr am Nachmittag.[504] Seine Entdeckungsfahrten im Ozean des Wissens kamen, so ein Student Hegels, zu ihrem Ende, der Kapitän verhieß Land, eine neue Welt, blätterte nochmal in seinen Schiffsakten, klappte die Schnupftabaksdose zu und schied von dannen. Gemäß seines

schon 1819 ausgesprochenen Wunsches erhält er sein Grab auf dem Dorotheenstädtischen Friedhof neben Fichte und Solger. Die von seinem Anhänger David Friedrich Strauß notierten letzten Worte der letzten Vorlesung lauten: «Freyheit ist das Innerste, und aus ihr ist es, daß der ganze Bau der geistigen Welt hervorsteigt.»[505]

Nachrufe

Hegels Philosophie ist immer noch der Mittelpunkt, kein anderes System übt jetzt noch in gleichem Maße eine so allgemeine Anziehung; kein anderes hat auch jetzt noch in gleichem Maße alle anderen gegen sich gekehrt, kein anderes hat eine solche Bereitwilligkeit und Möglichkeit zur Aufnahme aller wahren Fortschritte der Wissenschaft.
Karl Rosenkranz

In mir hat Hegel den unsterblichen Funken der Freiheit entzündet.
Johann Georg August Wirth

Das Denken, meinte Knarrpanti, sei an und vor sich selbst schon eine gefährliche Operation und würde bei gefährlichen Menschen eben desto gefährlicher.
E. T. A. Hoffmann

Es ist unmöglich, den Geist, den eigentlichen Lebensnerv der Modernen zu erfassen – ohne Hegel.
Alexander Jung

Aber um Hegel wirklich zu entrinnen, muss man ermessen, was es kostet, sich von ihm loszusagen, muss man wissen, wie weit uns Hegel insgeheim nachgeschlichen ist, und was in unserem Denken vielleicht noch von Hegel stammt; auch muss man ermessen, inwieweit auch noch unser Anrennen gegen ihn seine List ist, hinter der er uns auflauert, unbewegt und auf uns wartend.
Michel Foucault

Er ist schwierig, er ist mein Bruder.
Klaus Vieweg

Philosophieren heißt frei denken und frei leben zu lernen.

Frei nach *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

Dank

Das fünfjährige Schreiben an einer neuen Hegel-Biographie, die eine ganze Reihe von Neuigkeiten zum Lebensweg Hegels bieten soll, war weit schwieriger, als ich es mir vorgestellt habe. Otto Pöggeler, der Hegels Leben wie kaum ein anderer kannte, schrieb mir vor 20 Jahren am 30. Oktober 1999: «Ich würde mich freuen, wenn Sie sich der Aufgabe einer Hegel-Biographie zuwenden würden. Aber das ist eine langwierige Sache!» Den letzten Satz habe ich kräftig unterschätzt.

Die entscheidende Ermutigung zur fortgesetzten Beschäftigung mit Hegels Denken und der Blütezeit der deutschen Philosophie um 1800 erhielt ich durch Dieter Henrich, mit dem mich eine jetzt 30 Jahre andauernde Bekanntschaft verbindet; er hat die Arbeiten an dieser Biographie mit Sympathie und vielen wertvollen Ratschlägen begleitet. Dank geht an den verstorbenen Gottfried Stiehler, der in schwieriger Zeit meine Beschäftigung mit Hegel unterstützte. Für Hinweise zum Text bin ich vielen, die hier nicht alle genannt werden können, ungemein dankbar, vor allem denjenigen, die ganze Kapitel kritisch gelesen haben: an erster Stelle Hans Friedrich Fulda, dessen Buch *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* zur Standardstudie avancierte und der mein Vorhaben von Anfang an beförderte. Weiterhin geht Dank für kritische Lektüre an Ralf Beuthan, Anton Friedrich Koch, Friedrike Schick, Axel Ecker, Christian Illies, Johannes Korngiebel, Christoph Jamme, Wolfgang Welsch, Helmut Schneider, Christian Krijnen, Francesca Iannelli, Friedrich Hermanni, Wolfgang Neuser, Pierluigi Valenza, Uwe Jens Wandel, Folko Zander, Suzanne Dürr und Andreas Schmidt. Neue Facetten von Hegels Lebensweg in Jena und Nürnberg lernte ich durch die folgenden Forschungen kennen: von Alice Olaru zu Hegels Nürnberger Freund Wolfgang Paul Merkel, von Betty Brux-Pinkwart zur Jenaer Familie Frommann und Hegels Sohn Ludwig sowie von Johannes Korngiebel, speziell durch seine Hilfe bei der Erschließung der Hegeliana im Goethe-Schiller-Archiv der Klassik Stiftung Weimar.

Wichtige Hinweise und Unterstützung in der Forschungen erhielt ich von: Birgitt Hellmann (Jena), Alexandra Birkert (Stuttgart), Frank Ackermann (Stuttgart), Volker Drecoll (Tübingen), Michael Franz (Tübingen), Helmut Neuhaus (Erlangen), Thomas Pester (Jena), Tereza Matějčková (Prag), Taiju Okochi (Tokyo), Bernd-Ingo Friedrich (Weißwasser), Ermylos Plevrakis (Tübingen), Kengo Matsumura (Tokyo), Martin Bondeli (Bern), Matthias Scherbaum (Bamberg), Günther Diruf (Bamberg), Andreas Reuß (Bamberg), Beate Dannhorn (Frankfurt a. M.), Michael Hauck (Frankfurt a. M.), Peter-Jürgen Klippstein (Erfurt), Michael Winkler (Jena/Nürnberg), Manfred Schreiner (Nürnberg).

Zur Begleitung der Arbeiten an der Biographie fanden drei Workshops statt – in der Geburtsstadt des Philosophen zum Thema «Hegel in Stuttgart und Tübingen», freundlich gefördert von der Stadt Stuttgart und dem Hegel-Haus mit Frank Ackermann; in Frankfurt am Main zu «Hegel in Bern und Frankfurt» mit großer Unterstützung durch die Katholische Akademie Rabanus Maurus und Günter Kruck; in Nürnberg zu «Hegel in Bamberg und Nürnberg», mit Förderung durch die Tuchersche Kulturstiftung und die Universität Bamberg, besonderer Dank gebührt Bernhard von Tucher, Claudia Däubler-Hauschke, Sandra Frey und Marko Fuchs.

Die Alexander von Humboldt-Stiftung ermöglichte zwei längere Forschungsaufenthalte in Seattle und Rom. In Ballard, einem wunderschönen Stadtteil von Seattle, konnte ich im steten Blick auf den Mt. Rainier, einen der schönsten Berge Nordamerikas, die verschlungenen Denk- und Lebenswege Hegels erkunden. Den Freunden Sabine Wilke und Richard Gray von der University of Washington Seattle gilt großer Dank für die Gastfreundschaft. Von der Japan Society for the Promotion of Science erhielt ich ein Forschungsstipendium für einen Aufenthalt in Tokyo und Kyoto. Von Tokyos Stadtteil Hitotsubashi, wohin mich der Hegel-Kenner Taiju Okochi eingeladen hatte, konnte ich auf den Mt. Fuji blicken, den heiligen Berg Japans und beim Aufstieg bis zur Schneegrenze über Hegels mühevollen akademischen Aufstieg sinnieren. Im Daisen-Tempel von Kyoto fand sich dann das beeindruckende Tor

des Zweifels, das Hegel zu durchschreiten hatte und von ihm dann als ‹sich vollbringender Skeptizismus› beschrieben wurde. In Rom schließlich vermittelten die Spaziergänge in Prati und Testacchio sowie abendlich zum Petersdom die nötige Zuversicht für den Endspurt beim Schreiben. Francesca Iannelli, Pierluigi Valenza, Claudia Melica, Federica Pitillo und Reinhold Jaretzky gilt besonderer Dank für die Öffnung der Wege, die bekanntlich alle nach Rom führen. Die Fudan University Shanghai und die East China Normal University gaben mir Forschungsmöglichkeiten während der dortigen Gastprofessuren, mit freundlicher Hilfe von Wenjun Niu, Derong Pan, Liyan Zhu und Shuangli Zhang. Meine Heimatuniversität, an der ich fast 40 Jahre lehren durfte, hat das Biographievorhaben stets unterstützt.

Besonders dankbar bin ich Frau Betty Brux-Pinkwart (Weimar), die den gesamten Text in hervorragender Weise korrigierte und bearbeitete. Die Vorbereitung der Bebilderung lag in den guten Händen von Sophie Witsch (Jena). Dank gilt auch dem Verlag C.H.Beck in den Personen Raimund Bezold, Teresa Löwe-Bahners, Rosemarie Mayr und Christiane Schmidt für das Lektorat.

Ganz lieber Dank geht an meine Frau Barbara, die mit großer Geduld und Verständnis für meine sich manchmal himmelhoch auftürmende Arbeit die Entstehung dieses Buches begleitete, auch wenn sie sicher mitunter auf Neudeutsch *too much Hegel* dachte. Unsere beiden Perserkatzen Minchen und Francis behielten, im deutlichen Unterschied zum Autor, stets die stoische Seelenruhe und gaben dies durch Schnurren am Schreibtisch kund, was der Autor als Zustimmung zu seinen mitunter gewagten Darstellungen aufnahm. Unsere Tochter Olivia Vieweg lieferte schließlich mit dem Titel ihres höchst erfolgreichen Buch- und Filmprojekts den treffenden Kommentar zu diesem verrückten, abenteuerlichen Biographievorhaben: *Endzeit*. Auch hätte sich Hegel an Lieblingsgegenständen von Mille, den Buchstabenzeichen, erfreut. Enkel und Enkelin zeigen jedenfalls den echten Zug zum Hegelschen: Mika liebt die Vulkane und Pina ihren Maulwurf.

Der größte Dank geht natürlich, das wird wohl niemand

wundern, an Georg Wilhelm Friedrich Hegel – er möge anlässlich seines 250. Geburtstages nicht zu strengen Blicks auf den Biographen schauen.

Jena, im Winter 2019, Klaus Vieweg

Anhang

Verwendete Abkürzungen

Br *Briefe von und an Hegel*. Hg. von Johannes Hoffmeister/ Friedhelm Nicolin. Hamburg 1977 ff. [Br, Bandzahl, Seitenzahl]

GW Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff. [GW, Bandzahl, Seitenzahl]

HBZ *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hg. von Günther Nicolin. Hamburg 1970. [HBZ Seitenzahl]

Ros Karl Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin 1844 (Nachdruck Darmstadt 1977) [Ros Seitenzahl]

In den Anmerkungen werden häufig folgende weitgehend übliche Abkürzungen benutzt:

AA Immanuel Kant: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1900 ff.

GA Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 ff.

GSA Goethe- und Schiller-Archiv Weimar

HEA Heinrich Heine: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Hg. von Manfred Windfuhr. Hamburg 1970 ff.

HDI *Hölderlin und der deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten der Zeit*. Hg. von Christoph Jamme und Frank Völkel. Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.

HKA Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von Hans-Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff.

JP *Jean Pauls Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*. Hg. von Eduard Berend [u.a.]. Weimar 1927 ff.

NA *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Begründet von Julius Petersen,

fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese, seit 1992 im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und des Schiller Nationalmuseums Marbach a. N., hg. von Norbert Oellers. Weimar 1943 ff.

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter. Hg. von Friedrich Immanuel Niethammer und Johann Gottlieb Fichte. Tübingen 1796–1800.

StA Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*. Hg. von Friedrich Beißner, Adolf Beck und Ute Oelmann. Stuttgart 1945 ff.

StadtAN Stadtarchiv Nürnberg

TWA Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845. Neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1969 ff.

Goethe Werke. Hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar 1887 ff.

WOA Christoph Martin Wieland: *Wielands Werke. Oßmannstedter Ausgabe. Historisch-kritische Ausgabe*. Hg. von Klaus Manger und Jan Philipp Reemtsma. Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur. Berlin 2008 ff.

Anmerkungen

Philosophieren heißt frei denkenund frei leben zu lernen

1

Georg Lochner: Hegel in Nürnberg 1808. Abdruck eines Sendschreibens an Professor Karl Rosenkranz. In: *Nürnberger Kurier* 170 (3.–5. Aug. 1844).

2

HBZ 377.

I. Die ‹liebe Vaterstadt› –Kindheit und Jugend in Stuttgart(1770–1788)

1

Zu Hegels Vorfahren und Eltern: Friedhelm Nicolin: *Hegel 1770–1970 (Katalog)*. Stuttgart 1970, 27 ff.; Br IV/1, 3 ff.; Ros 3 f.; Friedhelm Nicolin: «meine liebe Vaterstadt Stuttgart …» Hegel und die schwäbische Metropole. In: «*O Fürstin der Heimath! Glükliches Stutgard*» – *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800.* Hg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1988, 261 ff.

2

Vier weitere Kinder der Familie sind kurz nach der Geburt verstorben.

3

NA 26, 349 (17. März 1794).

4

Br IV/1, 13. Vgl. auch Alexandra Birkert: *Hegels Schwester.*

Auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800. Ostfildern 2008, 31; F. Nicolin: *Hegel 1770–1970*, 51.

5 Zu diesem Euripides-Zitat vgl. Hegels Eintrag in das Stammbuch von Leypoldt (Volker Schäfer: *Aus dem «Brunnen des Lebens». Gesammelte Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen. Festausgabe zum 70. Geburtstag*. Hg. von Sönke Lorenz und Wilfried Setzler. Ostfildern 2005, 312; vgl. auch Ros 6).

6 Br IV/1, 4; HBZ 5, 14, 15 ff.

7 Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 117 ff. Hauff wird zusammen mit Christian Friedrich Baz, Carl Friedrich von Penasse und Hegels Freund Heinrich Eschenmayer eingekerkert.

8 Vgl. GW 1, 533; Br IV/I, 17.

9 Märklin gilt im Stift als «Erz Metaphysiker und Kantianer» (Dieter Henrich: Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie. In: *Hegel-Studien* 3 (1965), 56).

10 Eine politische Flugschrift des Oppositionsführers Baz hatte Hegel in Frankfurt zur Verfügung, wohl von Hölderlin erhalten.

11 Carl August Eschenmayer, Hegels Freund, berichtet später darüber (vgl. Andreas Fritz: *Georg Kerner (1770–1812): Fürstenfeind und Menschenfreund*. Ludwigsburg 2002, 45).

12 Reinhard steht auch im Kontakt mit den Revolutionären Konrad Engelbert Oelsner und Georg Forster. Zu Reinhards Beziehungen zu wichtigen französischen Politikern Emmanuel Joseph Sieyès, Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord und Pierre Vergniaud vgl. Jean Delinière: *Karl Friedrich Reinhard. Ein deutscher Aufklärer im Dienste Frankreichs (1761–1837)*. Stuttgart 1989. Auch Kerner hat Verbindungen mit Sieyès und Talleyrand.

13 StA 6/1, 45.

14 DHA 10, 268 f.

15 Vgl. NA 23,35.

16 Vgl. Peter Lahnstein: *Der junge Schiller*. Stuttgart 1983; Julius Hartmann: *Schillers Jugendfreunde*. Stuttgart und Berlin 1904, 144 ff.

17 Vgl. Br I, 9; Otto Pöggeler: «Vortheile, die respektiert werden müssen». In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *O Fürstin*, 17.

18 Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*; Hans-Christian Lucas: Die Schwester im Schatten. Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *O Fürstin*, 284 ff.

19 StA 6/1, 126, 138.

20 Julius Klaiber: *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*. Stuttgart 1877, 66.

21 In das Stammbuch von Rosine Stäudlin, einer anderen Schwester von Stäudlin, trägt sich Hegel 1789 ein (vgl. Schäfer: *Brunnen*, 260 ff.).

22 Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 29.

23 StA 6/1, 86.

24 Vgl. GW 1, 31; Ros 447.

25 Abel veranstaltet Vorlesungen für Frauen über Religion, Sittenlehre und Erziehung, welche von 1786 bis 1790 viermal wöchentlich in den jeweiligen Sommermonaten stattfinden (vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 43 f., 46; vgl.

auch Hartmann: *Schillers Jugendfreunde*, 115; *Jacob Friedrich Abel*. Hg. von Wolfgang Riedel. Würzburg 1995, 385).

26

Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 46 ff.; Riedel (Hg.): *Abel*, 378. Ein Stammbuchblatt vom Juni 1785, welches als eine der ersten überlieferten Handschriften Hegels gilt, scheint einen Code der Freimaurer zu enthalten (vgl. Schäfer: *Brunnen*, 263 f., 313 ff.).

27

Vgl. Br IV/1, 257 ff.; GW 1, 526 ff. Vgl. auch *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785–1788*. Hg. von Friedhelm Nicolin. Stuttgart 1970.

28

HBZ 4, 3; GW 1, 4.

29

Aus dem Nachlass seines Lehrers Löffler kauft der Zögling wahrscheinlich Werke von Aristoteles, Cicero, Gellius und Plautus (GW 1, 6 f., 529 f.).

30

Vgl. Schäfer: *Brunnen*, 255 ff. Zum Landexamen vgl. Br IV/1, 254 ff.

31

In Stuttgart werden auch spätere Kommilitonen wie Fink, Autenrieth, Mögling, Fleischmann und Leypoldt vom 12. bis 14. September 1780 examiniert (Hölderlin in Nürtingen, Niethammer in Beilstein, Renz, Leutwein und C. A. Klett in Pfullingen).

32

Vgl. GW 1, 8, 530; F. Nicolin: Vaterstadt, 266.

33

Schiller lernte durch seinen Lehrer Abel Shakespeares Werke kennen. Abel bemerkte, dass Schiller ‹mit ununterbrochenem Eifer› den englischen Dichter ‹las und studierte›. Eine Rezension der *Räuber* 1781 sprach dann über den Autor als den kommenden ‹deutschen Shakespeare›.

34

Hegel beschreibt den Spaziergang mit Cleß in

Rousseauscher Manier (vgl. GW 1, 534).

35 Vgl. GW 1, 10 ff., 32 f.; F. Nicolin: *Der junge Hegel*, 18 ff. – Hegel meint später, dass Mendelssohn den *Phaidon* modernisiert und in Wolffische Metaphysik übersetzt habe (vgl. TWA 19, 68).

36 Vgl. Johann Friedrich Lorenz: *Elemente der Mathematik in 2 Theilen*. Leipzig 1785–1786. Lorenz übersetzte auch Euklids Elemente (Halle 1773). Vgl. auch Abraham Gotthelf Kästner: *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebnen und sphärischen Trigonometrie und Perspectiv*. Göttingen 1758. Es handelt sich hier um den ersten Band einer der bedeutendsten Reihe von mathematischen Lehrbüchern das 18. Jahrhunderts. Vgl. weiter Ros 14.

37 Abel hatte die Klosterschulen Denkendorf und Maulbronn sowie das Tübinger Stift absolviert und wurde mit 21 Jahren Professor der Philosophie an der Karlsschule, dann Professor in Tübingen.

38 Vgl. Heinrich Döring: *Die gelehrten Theologen Deutschlands im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert (Erster Band)*. Neustadt a. d. Orla, 1831, 543 ff. Griesinger war als Mitglied des Landtages ab 1798 auch im Verdacht, oppositionelle Positionen zu vertreten.

39 Vgl. HBZ, 3; Br IV/1, 260. Von Interesse ist wahrscheinlich Griesingers rationalistische Auslegung des Johannesevangeliums. Vgl. auch F. Nicolin: Vaterstadt, 270.

40 Schäfer: *Brunnen*, 263 ff. Stammbuchblatt 1785. In das Stammbuch des Kommilitonen Schwarz schreibt Hegel am 16. September 1798 Herders Gedicht *Der Hauch des Lebens*.

41 Vgl. Kuno Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 8: *Hegels Leben, Werk und Lehre (1)*. Heidelberg 1901, 6.

42

Dieses Motto aus Xenophons *Memorabilia* schreibt Hegel im September 1787 in ein Stammbuch (vgl. Schäfer: *Brunnen*, 312).

43

Vgl. Ros 11. Das Buch hatte Hegel wohl aus Löfflers Nachlass.

44

Vgl. GW 3, 239 f.

45

Vgl. GW 3, 268 ff.

46

Vgl. GW 1, 549 ff. Zum Einfluss von Garve auf die Texte *Ueber einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter. 1788. 7. August.* sowie *Über einige Vortheile, welche uns die Lektüre der alten klassischen Griechischen und Römischen Schriftsteller gewährt* (Dezember 1788) vgl. GW 1, 46 ff., 549 f., 51 ff., 554; GW 3, 270 f.

47

U. a. Livius, Johann Matthias Schrökhs *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bei dem ersten Unterrichte der Jugend* oder Meiners *Geschichte der Menschheit* (Ros, 8, 14, 60).

48

Vgl. GW 1, 539; GW 3, 265 f.

49

Vgl. etwa GW 1, 5.

50

Vgl. GW 1, 534. An der Hohen Karlsschule waren Rousseaus Schriften präsent. Hegels späterer Freund Kerner war Rousseau-Anhänger (vgl. Fritz: *Kerner*, 37).

51

Vgl. Volker Schäfer: Neue Stammbuchblätter von Hölderlin und Hegel. In: *In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*. Hg. von Friedrich Hertel. Stuttgart 1986, 189 f., 201. Die von Hegel eingetragene Stelle findet sich in: Friderich Carls von Mosers *gesammelte moralische und politische Schriften*. Erster Band. Frankfurt

1763, 234: «O seelig wen sein gut Geschicke, bewahrt vor grossem Ruhm und Glücke».

52 [Friedrich Carl von Moser:] *Der Herr und der Diener. Geschildert mit Patriotischer Freyheit*. Frankfurt 1759, 5.

53 Vgl. Adam Ferguson: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Übersetzt von Christian Garve, Leipzig 1768, 38.

54 Vgl. GW 1, 9 f., 533; Jose Maria Ripalda: Aufklärung beim jungen Hegel. In: *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Hg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider. Frankfurt a. M. 1990, 114.

55 Vgl. GW 1, 551; Gotthold Ephraim Lessing: *Nathan der Weise* (1779).

56 Karl Rosenkranz: Aus Hegels Leben. I. Hegel und Hölderlin. In: Jamme und Schneider (Hg.): *Der Weg zum System*, 58. Vgl. auch Ros 40.

57 Ros 25 f.; Ricardo Pozzo: Zu Hegels Kantverständnis im Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie aus dem Jahre 1794. In: *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Hg. von Martin Bondeli und Helmut Linneweber-Lammerskitten. München 199, 15 ff.

58 Vgl. das umfangreiche Exzerpt 2 GW 3, 126 ff., 275.

59 Der Leibnizianer und Kant-Kritiker Schwab war ebenfalls Lehrer von Schiller an der Karlsschule sowie Autor einer von der Preußischen Akademie der Wissenschaften preisgekrönten Abhandlung (vgl. Riedel (Hg.): *Abel*, 396 f.).

60 Vgl. ebd., 382 ff. – Fergusons *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (1768) und *Grundsätze der Moralphilosophie* (1772).

61

Vgl. Riedel (Hg.): *Abel,* 382 ff.

62

Vgl. ebd., 127, 463. Zur schottischen Common-sense-Philosophie und ihrer Relevanz für den jungen Hegel vgl. Klaus Vieweg: *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und ‹das Gespenst des Skepticismus›*. München 1999.

63

Vgl. die deutsche Übersetzung von James Beatties Hauptwerk mit dem programmatischen Titel: *Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit im Gegensatze der Klügeley und Zweifelsucht.* Copenhagen und Leipzig 1772, 191 ff., 370 ff.

64

«Daß mein Körper existirt, und mit einer denkenden, thätigen Grundkraft [der Seele] versehen ist; – Daß die materielle Welt eine solche Existenz hat, als der gemeine Mann ihr zueignet, das ist, eine wirkliche eigne Existenz, die vollkommen bestehen kann, ohne daß jemand sie sich denke […] Daß der Schnee weiß, das Feuer heiß, das Gold gelb, und der Zucker süß ist, das halten wir für gewißlich wahr». Die wirkliche Existenz dieses Sonnen-Systems wie die Axiome der Geometrie seien ebenso gewiss, denn die ‹innere Stimme des menschlichen Verstandes› rufe uns dies laut zu (ebd. 156 f.).

65

In diese Kerbe schlägt auch Johann August Eberhard: Die Common-Sense-Philosophie habe ihre Prinzipien ohne Beweis angenommen, dürfen aber die Denkformen und reinen Anschauungen des Kritizismus mit größerem Recht angenommen werden? (vgl. Vieweg: *Philosophie des Remis,* 58).

66

Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena 1790–1794*. Bd. 2. Frankfurt a. M. 2004, 1563.

67

Vgl. GW 1, 45 (Hinweis auf den Schlummer).

68

Vgl. GW 3, 184 ff. und 191 ff. Es gibt interessanterweise eine zweite ALZ-Rezension der Rehberg-Schrift *Ueber das Verhältnis der Metaphysik zur Religion* aus dem gleichen Jahr (19. Juni 1788).

69

Sein ambivalentes Verhältnis zu Abel andeutend, schreibt Hegel 1795 an Schelling: «Der Rezensent Deiner ersten Schrift in der Tübinger Gelehrten Zeitung mag in anderen Rücksichten verehrungswürdig sein, aber in ihr einen objektiven Grundsatz als den höchsten zu finden zu glauben, hat doch wahrlich keinen Tiefsinn gezeigt, es wird wohl Abel sein» (Br I, 30).

70

Vgl. GW 1, 458 f.; auch Ros 18: «si ad elocutionem accesserit eloquentia corporis et vocis firmitas, non male steteris pro cathedra […] vide, ut declamatio commentationi respondeat.»

71

Hegel ist mit Christian Gottlob Heynes *Einleitung in das Studium der Antike* (Göttingen und Gotha 1772) vertraut.

72

Rosenkranz: Hegel und Hölderlin, 58.

73

GW 1, 48, 553. Vgl. hierzu Christoph Martin Wieland: «Von den Griechen sagte Juvenal: Natio Comoeda est, die ganze Nation ist Comödiant. Der Grieche wird [als] Comödiant geboren. […] Das feine Komische würde in Rom eine unverständliche Sprache gewesen seyn» (WOA 17/1, 399 f.).

74

Ros 13. Vgl. auch GW 1, 48, 552 f. «Die Natur selbst lehrte die rohesten Menschen eine Art wilde Poesie, aus welcher die Kunst dann allmälig das gemacht hat, was bei verfeinerten Völkern Poesie heißt.» Hegel hat Rosenkranz zufolge Wielands *Horazens Briefe aus dem Lateinischen übersetzt und mit historischen Einleitungen und andern nöthigen Erläuterungen versehen* exzerpiert (GW 3, 243).

Wielands Anmerkung: «Was bei den Griechen die Boks- und Dorf-Gesänge waren, womit sich am Bacchusfesten herumziehende Meistersinger und Musicanten auf den Dörfern hören ließen, und woraus sich nach und nach die Tragödie und Komödie der Athenienser bildete, das waren ungefehr die Fescennien bey den Römern. […] Die Natur selbst, wie schon Aristoteles, bekanntermaßen angemerkt hat, lehrt die rohesten Menschen eine Art wilder Poesie, woraus die Kunst allmählich das gemacht hat, was bei verfeinerten Nationen Poesie heißt» (WOA 17/1, 395). Vgl. hierzu auch Johannes Korngiebel: Hegels Beziehung zu Wielands Werken. In: *Das Denken des jungen Hegel im Kontext seiner Zeit*. Hg. von Helmut Schneider und Klaus Vieweg, Bochum 2018, 139–151.

75

DHA 8/1, 134.

76

Ros 17. Zum von Hegel benutzten Shakespeare-Text vgl. GW 1, 547 f.

77

Ähnlich ging es dem Autor dieser Biographie bei einer Aufführung des *Julius Cäsar* durch die Royal Shakespeare Academy 2017 in Stratford upon Avon. Hier gilt der besondere Dank Stephen Houlgate.

78

Vgl. *Unterredung zwischen Dreien* (GW 1, 37 ff.). Wieland: *Agathon*, Dritter Theil, 10. Buch, Kapitel 1: «Von Haupt- und Staatsactionen» (WOA 10/1/2, 363 ff.).

79

Zu Diogenes Laertius vgl. TWA 18, 559. Allerdings kennt Hegel diese Helden möglicherweise auch aus Thukydides, Herodot und Plutarch.

80

Vgl. *Hölderlin und der Deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*. Hg. von Christoph Jamme und Frank Völkel. Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, (HDI) 89, 93 f.

81

Fischer: Hegels Leben, 9.

82

Vgl. ebd., 6. Hegel Tübinger Professor Flatt hingegen schätzt solche psychologischen Reisebeschreibungen wegen ihrer Menschenkenntnis, der natürlich gemalten Charaktere, neben Fielding und Richardson nennt er Hermes, der vorzügliche Romane geschrieben habe, u.a. «Sophiens Reysen» (vgl. *Johann Friedrich Flatt. Philosophische Vorlesungen 1790. Nachschriften von August Friedrich Klüpfel*. Hg. von Michael Franz und Ernst-Otto Onnasch. Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, 131).

83

Die Freunde in Stuttgart jedenfalls kennen die Romane von Sterne. Kerner schreibt Briefe im Stile des irischen Dichters und empfiehlt seiner Verlobten besonders *Sophiens Reise* (vgl. *Georg Kerner. Jakobiner und Armenarzt. Reisebriefe, Berichte, Lebenszeugnisse.* Hg. von Hedwig Voegt. Berlin 1978, 391). Hegel las in diesen Jahren in Stuttgart und Tübingen neben Sternes *Tristram Shandy* und Wielands *Agathon* (der erste bedeutende deutsche Bildungsroman in der Tradition von Sterne) auch Friedrich Nicolais *Sebaldus Nothanker,* August Lafontaines *Leben und Taten des Freiherrn Quinctius Heymeran von Flaming* sowie Werke von Meiners und Johann Georg Zimmermann (GW 3, 264 ff.) sowie Friedrich Heinrich Jacobis *Woldemar*. Die letztgenannten Romane repräsentieren trotz ihrer unterschiedlichen poetischen Kraft und Qualität eine neue Form des Erzählens, ohne die Kongenialität von Sterne auch nur annähernd zu erreichen. Vgl. die vorzügliche Studie: Peter Michelsen: *Laurence Sterne und der deutsche Roman des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 1972. Allerdings werde – so Hegels spätere Kritik – in manchen dieser ‹Romänchen› durch Bizarrerie und Schein-Raffinement nur Effekt erhascht und der Inhalt durch Banalität und Sentimentalität ersetzt. In den Berliner Ästhetik-Vorlesungen der 1820er Jahre ist mit dem Wort «Schönseelischkeit» wohl noch das Schwäbische in Hegels Rede überliefert (TWA 13, 96, 313).

84
Vgl. GW 1, 544.
85
Riedel (Hg.): *Abel,* 194.
86
In einem von Haug erhaltenen Bericht wird Hegel als Primus der VI. Klasse genannt, mit dem Zusatz «Theol. Stud.» (F. Nicolin: Vaterstadt, 265).
87
NA 1, 61 ff.
88
NA 4, 100.
89
DHA 8/1, 153.
90
NA 4, 64.
91
Vgl. GW 1, 537; Ros 8 f.
92
Vgl. F. Nicolin: *Hegel 1770–1970,* 43. Erstaunlicherweise interessiert sich der Gymnasiast schon für das Wirken der Hofmeister und Hauslehrer (vgl. Ros 14).
93
Auch in Hinsicht auf die spätere Hegelsche Terminologie wurden bereits erste Zeichen gesetzt: etwa durch Abels Rede von der ‹speculativen Vernunft› oder durch Fergusons Terminus der ‹bürgerlichen Gesellschaft›.
94
Zu Hegels Vorfahren zählten viele Pfarrer und Theologen wie Johannes Brenz, der Reformator Württembergs, sowie der Theologe Dietrich Schnepf (vgl. F. Nicolin: *Hegel 1770–1970,* 31 ff.; Br IV/I, 3 ff.).
95
Die Stiftler wurden verpflichtet, ihr ganzes Leben der württembergischen Kirche zu dienen (vgl. Br VI/I, 19–21). Erst mit der Übernahme der Professur in Heidelberg 1816 wurde Hegel von dieser Verpflichtung befreit.

II. ‹Mein Reich ist nicht von diesem Stift› –Hegels Studienjahre in Tübingen(1788–1793)

1

Johann Wolfgang von Goethe: Tagebucheintrag vom 7. Sep. 1797. In: ders.: *Tagebücher. Historisch-kritische Ausgabe*. Bd. II/1. Hg. von Edith Zehm. Stuttgart und Weimar 2000, 175 f.

2

HDI 1, 82 f.

3

Ebd., 38.

4

Vgl. TWA 12, 529.

5

Henrich: Leutwein, 52. Die gründlichste Rekonstruktion der geistigen Situation im Stift während Hegels Studium liefert Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena.* 2 Bde. Frankfurt a. M. 2004. Vgl. dazu: *Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen – Jena (1790–1792)*. Hg. von Dieter Henrich. Stuttgart 1997; weiterhin: *Im Reich des Wissens cavalieramente. Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen.* Hg. von Michael Franz. Tübingen und Eggingen 2005; *«… an der Galeere der Theologie»? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen*. Hg. von dems. Tübingen und Eggingen 2007.

6

Friedrich Fritz und Adalbert Schneiderhan: *Baugeschichte des Tübinger Stifts*. Stuttgart 1919, 89 (Bauplan). 1791 waren 13 Stuben belegt (vgl. ebd., 35); Joachim Hahn und Hans Mayer: *Das evangelische Stift in Tübingen. Geschichte und Gegenwart – Zwischen Weltgeist und Frömmigkeit*. Stuttgart 1985, 238 ff.

7

Walter Betzendörfer: *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*. Heilbronn 1922, 11 f, 126. So Hölderlins Beschreibung der Stube.

8 Fritz und Schneiderhan: *Baugeschichte des Tübinger Stifts*, 35.

9 Für die Hinweise auf das Leben im Stift und auf die von Hegel (und Hölderlin) bewohnten Stuben danke ich Volker Drecoll und Michael Franz.

10 Vgl. Hölderlins Gedicht *Keppler* (Hölderlin: StA 1/1, 81 f.) sowie Texte zu Hegels Habilitation in Jena (GW 5, 221 ff.).

11 Hermann Hesse: Unterm Rad. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Hg. von Volker Michels. Frankfurt a. M. 2001, 183.

12 Die alte Reichsgrafschaft Mömpelgard (Montbéliard) südlich des Oberelsasses bildet seit Ende des 14. Jahrhunderts eine linksrheinische Besitzung von Württemberg mit französischsprachiger Bevölkerung. 1796 kam das Gebiet zu Frankreich. Die begabten Mömpelgarder konnten bis dahin in Tübingen studieren, wie etwa Schillers Freund Scharffenstein und Hegels Kommilitonen Fallot und Bernard. In den Jahrzehnten um 1800 waren ca. 12 Studierende aus diesen Gebieten eingeschrieben. Vgl. auch: Michael Franz, Ulrich Gaier und Válerie Lawitschtka: *Hölderlin Texturen 1.2. «Alle meine Hoffnungen». Tübingen 1788–1793*. Tübingen 2017, 265 ff.

13 Aufschlussreiche Informationen zu Hegels und Hölderlins Kommilitonen finden sich in: Franz [u.a.]: *Hölderlin Texturen*, 227 ff.

14 So beschrieb es der politische Publizist Wekhrlin in einem anonym veröffentlichten Reiseberichte (vgl. HDI 1, 31).

15 Vgl. Delinière: *Reinhard*, 12 ff., 15; F. Nicolin: *Hegel 1770–*

1970, 80.

16 Vgl. HDI 1, 89.

17 Hesse: Unterm Rad, 139.

18 Vgl. HDI 1, 42 ff.

19 Ebd., 42. Conz gehörte zusammen mit Karl Friedrich Reinhard, Gotthold Stäudlin und Christian Gottfried Bardili zur sog. ‹Dichterpartie›.

20 Jacques D'Hondt: *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*. Berlin 1983, 17.

21 Hölderlin hörte 1790 bei Bardili die Vorlesung «De usu scriptorum profanorum in Theologia» (Betzendörfer: *Hölderlins Studienjahre*, 20, 128).

22 Vgl. ausführlich Dieter Henrichs Untersuchung *Grundlegung aus dem Ich* sowie den von ihm herausgegebenen Briefwechsel von Immanuel Carl Diez.

23 Vgl. Hahn und Mayer: *Das evangelische Stift*, 205.

24 Vgl. HDI 1, 723; Henrich (Hg.): *Diez*, 72.

25 Vgl. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen 1967, 3 ff.

26 StA 6/2, 560.

27 Vgl. Fritz: *Kerner*, 27.

28 Vgl. Adolf Wohlwill: *Georg Kerner. Ein deutsches Lebensbild aus dem Zeitalter der französischen Revolution*. Hamburg und Leipzig 1886, 138 f.

29

Vgl. Wilhelm Ludwig Wekhrlin: Über das Reich der Magister. In: *Hegel in Tübingen*. Hg. von Mechthild Lemcke und Christa Hackenesch. Tübingen 1984, 35.

30

Hölderlin: StA 7/1, 386, 395. Vgl. auch Fritz Martini: Hölderlin und Stuttgart. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *O Fürstin,* 208.

31

Hölderlin: StA 6/1, 74 f.; Uwe Jens Wandel: *Verdacht von Democratismus? Studien zur Geschichte von Stadt und Universität Tübingen im Zeitalter der Französischen Revolution.* Tübingen 1981, 46; Axel Kuhn und Jörg Schweigard: *Freiheit oder Tod! Die deutsche Studentenbewegung zur Zeit der Französischen Revolution.* Köln, Weimar und Wien 2005, 137.

32

«… warlich ein herrlicher Mann …». Gotthold Friedrich Stäudlin. Lebensdokumente und Briefe. Hg. von Werner Volke. Stuttgart 1999, 21.

33

Vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA VI, 52). Hegel, dessen genaue Kenntnis der *Religionsschrift* hervorscheint, fordert den mit Renz befreundeten Schelling auf, diesen zu ermuntern, gegen die jetzt vorherrschende Theologie zu polemisieren, was nicht gelang. 1797 wird Renz Repetent am Stift und war 1799, mit 29 Jahren, für einen theologischen Lehrstuhl vorgesehen, ein Angebot, das er ablehnte, auch später 1802. 1813 schlägt Schelling ihn wiederum für eine theologische Professur vor. Vgl. Adolf Beck: Ein Stiftler aus dem Kreise Hölderlins und Hegels: In: *Die Pforte* 2 (1950), Heft 21/22. Vgl. auch ders.: Brief eines Stiftlers aus dem Krisenjahr 1796. Jakob Friedrich Märklin an Friedrich Immanuel Niethammer. In: *Schwäbische Heimat* 14 (1963), 217 ff. Zu Renz' Lebensgang vgl. auch: Franz [u.a.]: *Hölderlin Texturen,* 235 ff.

34

DHA 10, 268.

35

StA 6/1, 92 f.

36

Die Darstellung folgt in einigen Punkten der Studie *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift* von Walter Betzendörfer (Heilbronn 1922). Der Tagesablauf im Stift war durch das Statut des Stifts genau geregelt (vgl. Hahn und Meyer: *Das evangelische Stift*, 179 ff.). Die Orientierung erfolgt an diesem Statut. Die genannten Ereignisse sind weitgehend belegt, nur fanden sie nicht alle an einem Tag statt.

37

Hermann Hesse: Im Presselschen Gartenhaus. Eine Erzählung aus dem alten Tübingen. In: *Sämtliche Werke* 8, 84.

38

Vgl. den Eintrag von Hegel in das Stammbuch von Johann Christian Friedrich Fink: «V. A.!!!» – Vive Augustine (Br IV/1, 166). *Augustine Hegelmaier* war Tochter des verstorbenen Theologieprofessors Hegelmaier. Auch weitere Eintragungen von Frauen in Hegels Stammbuch können seinen Umgang mit den Damen belegen (Br IV/1, 138 ff). Vgl. hierzu auch Betzendörfer: *Hölderlins Studienjahre*, 101.

39

Vgl. den Eintrag Heinrich Knapps in Hegels Stammbuch vom 2. Juli 1793 mit der Überschrift «Vaterland und Freiheit!» (Br IV/1, 158). Knapp, der Freund von Kerner, heiratete eine Stuttgarter Bürgerstochter und floh an demselben Tag in die Schweiz. Wie Kerner war er ab 1793 Geheimagent der Französischen Republik, vgl. Andreas Fritz: *Georg Kerner (1770–1812): Fürstenfeind und Menschenfreund. Eine politische Biographie*. Frankfurt a. M. 2002, 162.

40

Zu diesen zählten Billing, Jeanmaire, Fallot und Bernard. Vgl. Wandel: *Democratismus*, 52 f.; Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 130 ff.

41

Vgl. Wandel: *Democratismus*, 56.

42

Joachim Ritter: *Hegel und die Französische Revolution*. Köln und Opladen 1957, 15, 44.

43

Vgl. *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Hg. von Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1991.

44

Vgl. Wandel: *Democratismus*, 57; Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 147.

45

Ros 32. Nicht zuletzt durch seine Nachrichten von Hegels Kommilitonen Fink war Rosenkranz speziell für die Stiftszeit «instruirt» (Rosenkranz: Nachlass, 80).

46

Vgl. Wandel: *Democratismus*, 52; Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 219; Axel Kuhn: Schwarzbrot und Freiheit. Die Tübinger Studentenbewegung zur Zeit Hölderlins und Hegels. In: *Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte* 6 (1992), 52.

47

Stiftler Philipp Joseph von Rehfues bestätigt dies in seinen Berichten: «die Verhandlungen ihrer großen Staatskörper, in welchen alle Fragen des politischen und bürgerlichen Lebens besprochen wurden»; «die wichtigen Theile des inneren und äußeren Rechts der Völker» (A. Kaufmann: Rehfues, 111 f.).

48

Niethammer zitiert 1793 aus dieser Zeitschrift (vgl. Axel Kuhn: Herzog Carl Eugen und seine unbotmässigen Untertanen. In: *Hohenheimer Hefte* 2 (1993), 10 ff., Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 133).

49

Br I, 11. Vgl. Konrad Engelbert Oelsner: Briefe aus Paris, über die neuesten Begebenheiten in Frankreich. In: *Minerva* 3 (1792), Nr. XIV, 326 ff.; HDI 1, 40 f. Das politische

Journal *Minerva* wurde von Johann Wilhelm von Archenholtz herausgegeben.

50

Oelsner: Briefe aus Paris, 530 f.

51

HDI 1, 41.

52

D'Hondt: *Quellen*, 25: «To show the very age and body of the time its form and pressure.» Freund Weigelin schreibt unter der Überschrift «Shakespear» einen langen Eintrag in Hegels Stammbuch (vgl. Br IV/1, 140).

53

Vgl. Kuhn: *Schwarzbrot*, 50; ders. und Schweigard: *Freiheit*, 150 f. Vgl. auch Wandel: *Democratismus*, 57.

54

Zum Stammbuch als spezielle Quellengruppe: Kuhn: Schwarzbrot, 10 f. – Griesinger wird von Sinclair als Patriot gerühmt (vgl. ebd., 56), steht später noch im Briefwechsel mit Hegel (Ros 30).

55

Sinclair schlug Jung im Oktober 1793 zunächst Renz und Hölderlin als Hauslehrer für Pietsch vor, nachdem beide nicht zur Verfügung standen, Johann Jakob Griesinger. Diese Stelle erhielt dann aber Märklin (vgl. Ursula Brauer: *Isaac von Sinclair. Eine Biographie*. Stuttgart 1993, 342 f.).

56

Vgl. Anthony Ashley-Cooper Earl Shaftesbury: *Ein Brief über den Enthusiasmus*. Zweiter und Dritter Abschnitt, Hamburg 1980.

57

Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 148.

58

Wandel: *Democratismus*, 60. Schelling galt manchen «von jeher als ein starker Democrat» (Volker Schäfer: «Das Gefährlichste für den Menschen ist – Ruhe!» Schelling im Stammbuch seines Tübinger Studienfreundes Süskind. In: *Wege und Spuren. Verbindungen zwischen Bildung, Kultur, Wissenschaft, Geschichte und Politik*. Festschrift für Joachim-

Felix Leonhard. Hg. von Helmut Knüppel [u.a.]. Berlin 2007, 652).

59

Vgl. ebd.

60

Ebd., 653.

61

Vgl. Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 131.

62

Br IV/1, 158. «S'il y avait un gouvernement des anges, il se gouvernement démocratiquement.» – «Liberté raissonnée!» (Hier muss wahrscheinlich *raissoner* gelesen werden). Die Einträge in Hegels Stammbuch (Br IV/1, 135 ff.). Vgl. auch: Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 276.

63

Das Errichten von Freiheitsbäumen war ein verbreiteter Brauch der Revolutionsfreunde, woran der Legende nach auch das Tübinger Dreigestirn Hölderlin, Hegel und Schelling beteiligt gewesen sein soll, dafür gibt es bislang keinen Beleg.

64

Wandel: *Democratismus*, 52 f.; Kuhn: Schwarzbrot, 21, 36; Br IV/1, 154. Vgl. auch Kuhn: Carl Eugen, 31.

65

Fritz und Schneiderhan: *Baugeschichte des Tübinger Stifts*, 73. Vgl. auch den Bericht vom 28. Juli 1792 (ebd., 35).

66

Christoph Jamme: *Issak von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*. Bonn 1988, 37; Kuhn: Schwarzbrot, 46. Vgl. Brauer: *Isaac von Sinclair*, 57 ff.

67

NA 1, 172.

68

Vgl. Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 52 ff., 57 sowie Schiller als Rousseauist 1798 in seinem Gedicht *Die Worte des Glaubens*: «Der Mensch ist frey geschaffen, ist frey,/Und würd er in Ketten gebohren,/Laßt euch nicht irren des

Pöbels Geschrey,/Nicht den Misbrauch rasender Thoren,/Vor dem Sclaven, wenn er die Kette bricht,/Vor dem freyen Menschen erzittert nicht» (NA 1, 379).

69

Hymnus *Die Nymphe der Seine* (1792). In: Carl Philipp Conz: *Gedichte*. Zürich 1806, 4 f. Hegel gehörte zu den Subskribenten der Gedichtsammlung von Conz (vgl. HDI 1, 46 ff.).

70

Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe*. Hg. von D. E. Sattler. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1978, 52, 169. Vgl. auch Peter Horn: *Im Liede wehet ihr Geist. Hölderlins späte Hymnen*. Oberhausen 2012, 64.

71

Hartmann: *Schillers Jugendfreunde*, 120.

72

Wandel: *Democratismus*, 37.

73

Vgl. HDI 1, 57.

74

Vgl. Wandel: *Democratismus*, 37 f.; HDI 1, 57.

75

Vgl. A. Kaufmann: Rehfues, 112; Hahn und Meyer: *Das evangelische Stift*, 205.

76

Wandel: *Democratismus*, 56; HDI 1, 42; Franz [u.a.]: *Hölderlin Texturen*, 226.

77

Wandel: *Democratismus*, Kapitel 5; HDI 1, 56. Georg Kurscheidt: Ein Brief Schillers an einen unbekannten Adressaten aus dem Jahre 1794. In: *Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft* LI (2007), 21.

78

Vgl. Kuhn: *Schwarzbrot*, 42 f.

79

Jean-Charles Laveaux wird 1791 entlassen, gibt dann eine revolutionäre Zeitschrift in Straßburg heraus und wird 1792 Präsident des dortigen Jakobinerklubs. Nur wenige

Monate publiziert er das *Journal de Montagne*, die Zeitschrift der Jakobiner. Zur Begeisterung für die Französische Revolution an der Karlsschule und speziell zu Kerner: Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 105–128.

80 Hellmut G. Haasis: *Gebt der Freiheit Flügel. Die Zeit der deutschen Jakobiner 1789–1805*. Bd. 1. Reinbek 1988, 442. Vgl. ebd., 438 ff. sowie Kuhn: Carl Eugen, 9 f. Schon Anfang 1791 ist Pfaff einer der Beteiligten an der ‹Maskenball-Aktion›, mit Verteilung revolutionärer Flugblätter «Völker streift die Fesseln des Despotismus ab und gehorcht ferner nur dem Gesetz!» (Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 112). Aber auch die Lehrer waren beteiligt wie Johann Heinrich Dannecker und Jean-Charles Laveaux, man fordert Menschenrechte und artikuliert Drohungen gegen die Tyrannen, gegen die Obrigkeit: «Democratie und Verwerfung des Despotism» (ebd., 113) – Laveaux wird 1791 der Hohen Schule verwiesen (vgl. ebd., 120 f.; Kuhn [u.a.]: *Revolutionsbegeisterung*, 151 ff.).

81 In den Annalen der Karlsschule wird mindestens für 1792 ein Besuch Hegels festgehalten (vgl. Xavier Tilliette: Stuttgart und Schelling. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *O Fürstin*, 307).

82 Vgl. Kuhn [u.a.]: *Revolutionsbegeisterung*, 32 f.; Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 115 ff. Hegel-Vertraute wie Kerner, Auguste Breyer, Karl August Friedrich Duttenhofer, Pfaff – haben auch Verbindung zum Straßburger Klub der Revolutionäre (vgl. ebd., 115).

83 Kuhn und Schweigard: *Freiheit*, 116; Fritz: *Georg Kerner*, 45.

84 Zu den Darstellungen von Hegels Abschiedsfeier vgl. ebd., 276 ff.

85 Pfaffs Eintrag in Hegels Stammbuch verweist auf die Integration Hegels in den Kreis der Stuttgarter

Revolutionsanhänger, einem «trauten Zirkel von Freunden» (Br IV/1, 160). Hegel hält sich ab Februar 1791 in Stuttgart auf.

86

Vgl. Br IV/1, 160: «Et périsse à jamais l'affreuse politique/ qui prétend sur les coeurs un pouvoir despotique/ton bon ami Demetr. Nicolides.» Vgl. auch Uwe Jens Wandel: Drei Griechen in Stuttgart 1791 – drei Lebensformen von Griechen in der Fremde. In: *Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780–1830*. Hg. von Alfred Noe. Amsterdam und Atlanta 1994, 73 ff; ders: Zwei griechische Studenten an der Hohen Carlsschule. In: *Aus südwestdeutscher Geschichte. Festschrift für Hans-Martin Maurer*. Hg. von Wolfgang Schmierer. Stuttgart 1994, 546 ff. – Dort findet sich ein Hinweis auf Rhigas Pheräos (Velestinlis), einen prominenten griechischen Freiheitskämpfer, er führte die Gruppe mit Nikolides. Rhigas Porträt findet sich auf der griechischen 10-Cent-Münze von 2002.

87

Vater des Dichters Wilhelm Hauff (vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 87, 314).

88

Schiller verdankte Schubart den Stoff der *Räuber*.

89

S–t [d. i. Ludwig Albrecht Schubart]: Andenken an den Dichter Stäudlin. *In: Der neue Teutsche Merkur vom Jahr 1797*. Bd. 2, (1797), 8. Stück, 301.

90

Volke (Hg.): *Stäudlin*, 285.

91

Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 72.

92

Vgl. Volke (Hg.): *Stäudlin*, 24 f.

93

Vgl. Wandel: *Democratismus*, 56.

94

Zu Neuffers Biographie vgl. Kurscheidt: Ein Brief Schillers,

20. Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 28 f.; Kuhn: *Schwarzbrot*, 55 f. – Ob Sinclair auch beteiligt war, ist nicht mit Sicherheit geklärt. «Sinclair war auch mit Hegel's Familie bekannt und hielt besonders Christianen sehr hoch» (Ros 82). Auch das Stammbuch des Stiftlers Johann Gottlob Süskind enthält die Einträge von Christiane und Freundin Nanette Endel sowie vieler der Hegelschen Freunde, Hölderlin, Schelling, Renz, Fink, Neuffer, Hiller, Klüpfel, Mögling, Märklin, Pfaff, Friedrich Hauff und belegt das Bestehen dieser Freundeskreise aus Stuttgart und Tübingen. Dazu Schäfer: Die Liste liest sich «streckenweise wie das imaginäre Mitgliederverzeichnis eines Jakobiner- oder Demokratenclubs» (Schäfer: Süskind, 642). Diese Verbindung wird ebenfalls durch das Stammbuch von C. F. Hiller belegt, in welchem sich Stäudlin und Petersen wie auch Schelling, Hegel, Renz, Bernard und Fallot eintragen (Wandel: *Democratismus*, 53); Br IV/1, 157; HBZ, 27; Kuhn: *Revolutionsbegeisterung*, 58. Koch wurde 1791 verhaftet und verließ die Karlsschule.

95

Dannecker, der Schöpfer der bekanntesten Schiller-Büste (Jena) war Schüler von Valentin Sonnenschein, Hegels späterem Freund in Bern. Zu Karl August Friedrich Duttenhofer vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 56.

96

StA 6/1, 92 f.

97

Henrich: *Grundlegung* und ders.: *Diez*. Zum Studium am Stift vgl. auch die beiden von Michael Franz herausgegebenen Bände *«… im Reiche des Wissens cavalieremente»?* und *«… an der Galeere der Theologie»?* Vgl. auch Henry Silton Harris: *Hegel's Development I: Toward the Sunlight (1770–1801)*. Oxford 1972, 72. Weiterhin zum Studium in Tübingen: *Johann Friedrich Flatt. Philosophische Vorlesungen. Nachschriften von August Friedrich Klüpfel*. Hg. von Michael Franz und Ernst-Otto Onnasch. Stuttgart-Bad Cannstatt 2018, 15 ff.; Franz [u.a.]: *Hölderlin Texturen*, 79 ff.

98

Vgl. Br IV/1, 88. Pfleiderer hielt als einziger mathematische Vorlesungen. Näher dazu *Christoph Friedrich von Pfleiderer: Physik. Naturlehre nach Klügel. Nachschrift einer Tübinger Vorlesung von 1804.* Hg. von Paul Ziche. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 7 ff. Die Prüfung in Arithmetik und Geometrie erfolgte nach zwei Monaten Studium. Die Magisterprüfung schloss eine Prüfung zur *Thesium inauguralium pars mathematico-physica* ein. Vgl. hierzu ebd.: Ziche: Mathematik und Physik als philologisch-geschichtliche Wissenschaften. Christoph Friedrich Pfleiderers Inauguralthesen in den Fächern Mathematik und Physik (1790–1792). In: Franz (Hg.) *cavalieremente,* 372 ff., 316 ff.

99

Die von Hegels Mitstudenten Klüpfel angefertigte Nachschrift dieser Flatt-Vorlesung zur Psychologie ‹deckt sich über weite Passagen und vielfach wörtlich mit Hegels Berner Manuskript›. Vgl. auch Manuskript 27: *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* (GW 1, 167 ff., 483 ff., 576 ff.). Dazu näher das Kapitel zur Schweizer Zeit. Seit 2018 liegt die Edition der Klüpfel-Nachschriften der Flattschen Vorlesungen zu Psychologie und Metaphysik vor: Franz und Onnasch (Hg.): *Flatt.* Vgl. die dort enthaltene intellektuelle Biographie von Flatt, 24 ff. Die Wirkung der Flattschen Gedanken reicht bis in den Abschnitt zum subjektiven Geist in Hegels späterer *Enzyklopädie.*

100

Aufgrund dieses Magister-Abschlusses führten die württembergischen Pfarrer den Titel «M.».

101

Vgl. Br IV/1, 34 f., 280 ff.; Tilo Knapp: Hegels und Hölderlins Magisterdissertation im Kontext ihrer Rezeption. In: Franz (Hg.): *cavalieremente,* 487 ff. Sehr aufschlussreich sind die Darstellungen zu Hölderlins Philosophiestudium in: Franz [u.a.]: *Hölderlin Texturen,* 113 ff.

102

Vgl. Franz [u.a.]: *Hölderlin Texturen,* 116 f.

103

Zu Ploucquet vgl. Franz (Hg.): *cavalieremente*, 30 ff.; Gottfried Ploucquet: *Logik*. Hg. von dems. Hildesheim 2006; vgl. auch: ders. [u.a.]: *Hölderlin Texturen*, 113 f.

104

Vgl. Br IV/1, 27, 42 f. «Ing[enium] bon[um], diligens […]» (ebd., 42).

105

Vgl. Br IV/1, 88 f.; Franz (Hg.): *Galeere*, 27 ff.; vgl. auch HKA II/4, 139 ff.

106

Vgl. HBZ 17. Wahrscheinlich stieß dieses Vorhaben auf die Ablehnung durch den Vater. Dazu Henrich: Leutwein, 67, 75. Hegel trug sich wohl schon früh mit dem Plan, sein theologisches Studium aufzugeben, seine Bekannten Mögling und Frommann haben den Wechsel zum Jura-Studium vollzogen.

107

Hahn und Meyer: *Das evangelische Stift*, 204 f. Die Studenten würden während der Predigten schwatzen, lärmen und lachen und gar den Raum verlassen.

108

Als Beleg vgl. den Eintrag Hegels in das Stammbuch von Johann Philipp Weigelin vom 5. Juni 1791 mit einer Stelle aus Rousseaus *Émile* in: Volker Schäfer: Neue Stammbuchblätter von Hölderlin und Hegel. In: *In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*. Hg. von Friedrich Hertel. Stuttgart 1986, 185 f.

109

Hans Friedrich Fulda: Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung. In: *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*. Hg. von Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1991, 41 ff.

110

Rosenkranz: Nachlass, 775 f.

111

Vgl. Henrich: *Diez*, LXXXVII f.

112

Seinen Freund und Primus der Promotion hielt Hegel für

einen exzellenten Kenner der Kantischen Lehre. Der spätere Stiftsabsolvent David Friedrich Strauß berichtet von einem besonderen Eifer der Hegelschen Kant-Studien in Tübingen. Auch über Vorlesungen, Seminare und heftige Debatten im Stift, in welche Flatt wie die Repetenten Diez, Rapp und Conz involviert waren, erhielten die engagierten Stiftler genaue Einblicke in die Diskussion um Kant und die Moraltheologie. Vgl. Henrich: *Grundlegung* 1, bes. 764 ff. Martin Brecht und Jörg Sandberger: Hegels Begegnungen mit der Theologie im Tübinger Stift. Eine neue Quelle zur Studienzeit Hegels. In: *Hegel-Studien* 5 (1969), 47 ff.; Martin Brecht: Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788–1795). In: *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477–1977*. Tübingen 1977, 381 ff. Dazu ebenfalls: Franz (Hg.): *cavalieramente;* ders. (Hg.): *Galeere*.

113

Vgl. die Arbeiten von Dieter Henrich: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*. Stuttgart 1991; ders.: *Grundlegung*, in 2 Bänden.

114

Auch hierzu die bereits erwähnten profunden Studien von Dieter Henrich.

115

Zum Einfluss von Reinholds Briefen über die Kantische Philosophie: 1792 behandelt Abel die Gedanken von Reinhold (vgl. Christopher Arnold: *Schellings frühe Paulus-Deutung. Eine Untersuchung zur Entwicklung von F. W. J. Schellings Schriftinterpretation im Zusammenhang der Tübinger Theologie seiner Studienzeit und der hermeneutischen Theoriebildung seit der Frühaufklärung*. Manuskript Diss. Wien 2016, 112).

116

GW 1, 110. Auf diesen essentiellen Punkt hat Hans Friedrich Fulda deutlich aufmerksam gemacht, u.a.: ders.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. München 2003, 36 ff.

117

NA 1, 63.

118

Ebd., 195.

119

Vgl. Flatts Rezension von Jacobis Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue vermehrte Ausgabe Breslau 1789. In: *Tübingische gelehrte Anzeigen* (29. April 1790), 34. Stück. Vgl. auch HKA, II/5, 261.

120

Einer der wichtigsten Texte aus der Zeit der Umbildungen und Anverwandlungen spinozistischer Lehren war für Hölderlin Wilhelms Heinses *Ardinghello und die glückseligen Inseln*. Vgl. Dieter Henrich: Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795). Stuttgart 1992, 162, 167 ff. In seiner ersten philosophischen Publikation, der Jenaer *Differenzschrift*, wird Hegel die Wendung von den glückseligen Inseln verwenden.

121

Vgl. Knapp: Hegels und Hölderlins Magisterdissertation, 501.

122

Flatt las auch zu Kants *Prolegomena* und der *Kritik der reinen Vernunft*.

123

Zu Flatt, Rapp und Storr vgl. Henrich: *Grundlegung* 1, 29 ff. Während Hegels Studienjahren erschienen u.a. Storrs großes Kompendium *Doctrinae christianae pars theoretica*, dessen Replik auf Kants philosophische Religionslehre, Flatts Kant-kritische Schriften *Fragmentarische Beyträge* (1788) und die *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion* (1789) sowie die beiden Arbeiten von Rapp über Kant und die Moraltheologie.

124

In Paris wird der *Émile* verbrannt, in Genf der *Émile* und der *Contrat social*. Zu Hegels Bibliothek zählte eine Erstausgabe des *Contrat social* von 1762. Vgl. Barbara Piatti: *Rousseaus*

Garten. Le jardin de Rousseau. Eine kleine Kulturgeschichte der St. Petersinsel von Jean-Jacques Rousseau über die Schweizer Kleinmeister bis heute. Basel 2001, 19.

125

Diese Bezeichnung ‹orthodox› zielt auf die geltende Stiftslehre, auf die Tübinger Theologen und ihren Supranaturalismus, nicht im üblichen Sinne auf den orthodoxen Lutheranismus.

126

Vgl.: HKA II/4; Franz [u.a]: *Hölderlin Texturen*, 137; Br IV/1, 50 f., 296 f.

127

Nachdem LeBret Spinoza als dogmatischen Atheisten und Hume als skeptischen Atheisten attackiert hat, gerät besonders Rousseau ins Visier – das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars aus dem *Émile* und die *Lettres de Montagne*. Die Polemik richtet sich auf den Gedanken einer natürlichen Religion und gegen den Hauptgrundsatz der *Naturalisten*, demzufolge es keine übernatürliche Offenbarung gibt, nur die natürliche Religion. Besonders würde von diesen Naturalisten die These von der Unmöglichkeit oder Unglaublichkeit der Wundererzählungen im *Neuen Testament* vertreten. Mit Blick auf Rousseau nennt LeBret auch Gründe der Ablehnung des Wunderglaubens: Jesus würde als Lehrer und nicht als Wundertäter verstanden werden, die vermeintlichen Wunder symbolisierten nur seine Wohltätigkeit und seinen vortrefflichen Charakter (vgl. HKA II/4).

128

Henrich: *Grundlegung* 1, 712 ff.

129

Vgl. Ros 25, Franz (Hg.): *cavaliermente*, 535. Flatt war wie Abel Illuminat gewesen.

130

Michael Franz: Johann Friedrich Flatts philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Kant. In: ders. (Hg.): *Galeere*, 205. Franz [u.a.]: *Hölderlin Texturen*, 128.

131

Storr nennt dies den ‹historischen Begriff›, Flatt das ‹historische Argument›; dagegen sprechen in kritischer Diktion Schelling vom ‹theoretisch-historischen Beweisen› und Hegel vom ‹historischen Glauben›.

132

Vgl. GW 1, 159. Im Manuskript 25 bezieht sich Hegel wahrscheinlich direkt auf Storrs Rede vom Stift als einer ‹Pflanzschule› und insistiert massiv auf das Prüfen durch die Vernunft, durch das ‹Selbstdenken›, statt der Autorität derer zu folgen, die der Staat vorzüglich «für die Fortpflanzung der Geschichtswahrheiten» beauftragt.

133

Der «historische Glauben» der Storr-Schule habe bloß historische Glaubwürdigkeit, da er sich auf die Zeugnisse und die Auslegung anderer gründet – der Glaube an Jesus Christus als historische Person hängt von der ‹Überzeugung des Verstandes und der Phantasie› (GW 1, 157) ab.

134

Auch der Theologe Karl Friedrich Stäudlin, Storr-Schüler und Bruder des Hegel-Freundes Gottlob Stäudlin, kritisierte die Tübinger wegen dieser Auslegung mit Verweis auf die Verantwortungsfrage: «Ein göttlicher Richter kann die Tugend nur an ihrem Urheber belohnen, das Laster nur an seinem Urheber bestrafen. […] Moralische Schulden können nicht wie Geldschulden übertragen werden» (Henrich: *Grundlegung* 1, 45).

135

Vgl. Henrich: *Grundlegung* 1, 764 ff.

136

Br I, 14. 1798 fordert Schelling, es wäre Zeit, «daß man aufhöre, den OffenbarungsBegriff als *VernunftIdee*, oder gar als ein *Postulat der praktischen Vernunft* zu betrachten» (HKA I/4, 249).

137

Während Flatt den von Kant vorgetragenen moralischen Überzeugungsgrund vom Dasein Gottes schätzt, jedoch die göttliche Autorität nicht als bloße Hypothese sieht,

mauserte sich Rapp nach anfänglichen Sympathien für Kant zum dezidierten Storrianer. Rapp hatte sich in seiner Jenaer Zeit stark an Kant angenähert – die Vernunft sollte demnach zur höchsten Richtschnur der Handlungen gemacht werden. Aus Jena war er jedoch als «der entschiedenste Kantianer, aber zugleich auch als der entschiedenste Storrianer zurückgekommen», was Süskind zufolge auf eine Übereinstimmung der christlichen und der kantischen Lehre hindeutet (Henrich: *Grundlegung* 1, 134). Hegel erkundigt sich 1794 nach einer Rezension des zweiten Bandes von Maucharts Journal (Br I, 13).

138

Br I, 17. Über Storrs *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita*. Stuttgart 1793. Durch Süskinds Übersetzung von Storrs Schrift *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Anmerkungen des Uebersetzters über den aus Principien der püraktischen vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung*. Tübingen 1794 und vielleicht auch durch die Vorlesung von Johann Friedrich LeBret im WS 1792/93 hatte Hegel Einblick in die Reaktion der Tübinger Theologen auf Fichtes *Versuch einer Critik aller Offenbarung* (vgl. die Schelling-Nachschrift der *Polemik*-Vorlesung bei LeBret: HKA II/4, 144 f., 196).

139

Vgl. Friedhelm Nicolin: *Auf Hegels Spuren. Beiträge zur Hegel-Forschung*. Hg. von Lucia Sziborsky und Helmut Schneider. Hamburg 1996, 42 ff.

140

Vgl. Br I, 9, 18.

141

Die Frage nach dem Verhältnis von Kantischer und christlicher Lehre, von Kritizismus und Tübinger Theologie trat dann in besonders eindrucksvoller Weise durch den Tübinger Disput zwischen dem Hegel-Kommilitonen und Kantianer Johann Friedrich Märklin und seinem Professor

Flatt ins Rampenlicht, vgl. Henrich: *Grundlegung* 1, 726 ff. Hegel vertritt in dieser Streitsache zwischen Dogmatismus und Kritizismus die Doppelthese von der Vereinbarkeit und der Unvereinbarkeit beider Strömungen. Der Befund lautet: weder reine Harmonie noch reine Disharmonie. Sein bleibender Rekurs auf Kant, der die Denkungsart nachhaltig revolutioniert habe, liegt speziell im Gedanken der Autonomie, der Selbstbestimmung im Theoretischen und im Praktischen. Auf dieser Bahn müsse das moderne Denken weiterschreiten, hier bestehe eine unüberbrückbare Kluft zu den Theologen. Hingegen betrifft die Kritik an Kant die Konvergenzen zwischen Königsberger Kritizismus und Tübinger Dogmatik – den Punkt, dass Kants Lehre besser als andere Theorien mit der christlichen Offenbarungslehre kompatibel ist (vgl. Henrich: *Grundlegung* 1, 135).

142

Vgl. Fulda: Rousseausche Probleme, 46 ff.

143

Vgl. GW 1, 85. So auch später in seinem Jenaer Aufsatz *Glauben und Wissen* im Blick auf Fichte.

144

Franz (Hg.): *cavalieremente*, 316 ff.; Ziche: *Pfleiderer*, 9 ff.

145

Von spezieller Relevanz für Hegel sind die Überlegungen zum Unendlichen in der Mathematik, auch in seiner Jenaer Habilitationsschrift sind mögliche Rückbezüge auf Pfleiderer zu konstatieren – etwa zu Kepler und Newton oder zur Identifikation von Zentrifugal- und Trägheitskraft (vgl. Ziche: *Pfleiderer*, 11 f., 20 f., 33 ff.). Pfleiderers Dissertationen gehörten zur Bibliothek Hegels.

146

NA 1, 194. Das ‹holde Blütenalter› ist längst vergangen – ‹ausgestorben trauerte das Gefilde› und ‹seelenlos dreht sich ein Feuerball› (vgl. ebd., 190, 194).

147

GW 1, 75. Das schmerzliche Sehnen nach dem Ideal artikulierten am Stift besonders der ‹vortreffliche Grieche›

Conz, so sein Freund Schiller, wie auch Hölderlin. Neben seinen umfangreichen Studien und den Übersetzungen der alten Dichter und Philosophen prägten Rousseau, Schiller, Conz und der Freund Hölderlin Hegels idealisches Bild Griechenlands als Kontrastfolie für die neue Zeit. In der von Hegel subskribierten Gedichtsammlung von Conz finden sich auch monistische Züge, etwa in den Gedichten *Spinoza*, *Das Eine* und *Die Vereinigung*. In diesen poetischen Werken verwendet der Freund des Revolutionärs Reinhard und Übersetzer von Texten Platons, von Sophokles und Aristophanes auch die Terminologie vom *All* und vom *Geist der Welt*, vom *ewig harmonischen Concert* der Natur, der *urreinen Schönheit der Natur und dem fesselnfreien Geist* der alten Griechen. Auch feierte Conz den ‹herrlichen Plato›, dem die drei Stiftsfreunde ebenso huldigten (vgl. Carl Philipp Conz: *Gedichte*. Zürich 1806). Damit aber überschritten sie schon die «Kantische Gränzlinie» (Hölderlin: StA 6/1, 137).

148

Vgl. Friedrich Hölderlin: Griechenland. An Gotthold Stäudlin. In: ders.: *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe* 2, 202. Es handelt sich hierbei um die erste, ursprüngliche Fassung des Gedichts, welche in die Stuttgarter Ausgabe nicht aufgenommen wurde.

149

StA 1/1, 160. Es handelt sich hierbei um die zweite Fassung des Gedichts von 1793.

150

GW 1, 414, 654. Die Bipontinische Platon-Ausgabe (1781–1787) und die Stephanus-Ausgabe lag wohl zugrunde (GW 1, 644 f.). Durch seine Epiktet-Übersetzung konnte Hegel ein interessantes Porträt von Platon und Sokrates kennenlernen, ebenso sind Brunos Gedanken vom *Eins und Alles* und vom göttlichen Baumeister durch Jacobi präsent. Der Sokrates aus dem *Phaidon* wird als Gegenmodell zu Jesus vorgeführt, den Weg zur Einheit des Weltgrundes bahnt Platon zufolge nicht die Offenbarung, sondern die Vernunft. Im Text 13 kommt Gott als *Idee* wohl im Sinne

des Platon und Aristoteles zur Sprache.

151 Vgl. u.a. Text 16 (GW 1, 83).

152 Vgl. GW 1, 86; NA 1, 169.

153 GW 1, 110. Die eingeforderte Anerkennung der Macht der Natur schließt auch ein, dass Empfindungen, die nicht der Achtung vor dem Moralgesetz entspringen, doch das Beste der Menschen befördern können, wie Wohlwollen und Freundschaft, die ihr Verbindendes in der Liebe haben. Hier rekurriert der Student auf die Deutung von Liebe und Freundschaft bei Platon, auf eine All-Liebe: ‹Wenn die Tugend unter den Menschen erscheinen würde, so würden alle Sterblichen sie lieben müssen› (GW 1, 148).

154 Vgl. Vieweg: *Philosophie des Remis*, 19 ff.

155 Einige der Protagonisten schmückten sich gar mit den Namen antiker Skeptiker – Johann Paul Anselm Feuerbach trat als *Pyrrhon* auf, Johann Benjamin Erhard als *Arkesilas* und Gottlob Ernst Schulze als *Aenesidemus*. Letzterer galt als ‹Vormann› des ‹hellen Haufens der neueren Skeptiker› – so Hegels Reminiszenz an die Bauernheere zur Zeit der Reformation und des Bauernkrieges (GW 4, 197).

156 Kant: KrV B452.

157 HKA II/4, 151: «Atheisten sind entweder *dogmatische* (Spinoza und seine Anhänger) oder *skeptische*. (David Hume)».

158 Das breite Spektrum philosophiehistorischer Kenntnisse wird deutlich. Auch ohne direkte Lektüre des Sextus Empiricus waren die Kernmotive über Diogenes Laertios, Plutarch, Cicero, Brucker oder Bayle zugänglich.

159 Der durch Diogenes Laertios charakterisierten Skepsis

zufolge seien weder sinnliche Wahrnehmung noch Verstand als Entscheidungsgründe für Wahrheit zureichend.

160

Ploucquet hatte schon 1763 Kant als Gegenstand seiner Lehre (Schäfer: *Brunnen,* 264). Flatt, den Hegel als Professor der Philosophie wie der Theologie hörte, führte die Ploucquet-Tradition fort, sowohl für die Logik wie für die Skeptik. Seinen Logik-Vorlesungen, an denen Hegel im Wintersemester 1788/1789 und 1789/1790 teilnahm, lag Ploucquets Lehrbuch zugrunde. Vgl. auch Franz (Hg.): Gottfried Ploucquet: *Logik*.

161

Hume geriet wegen seiner Skepsis, speziell auch wegen seiner Religionsauffassung, ins Kreuzfeuer zweier Gegner, sowohl von Seiten der Supranaturalisten mit ihrem Dogma von der gewissen Existenz übersinnlicher Dinge als auch von Seiten des schottischen Naturalismus (philosophischer Realismus) mit seinem Dogma der unmittelbar gewissen Existenz sinnlicher Dinge. Storr und Reid sind so zwei verschiedene Seiten ein und derselben Medaille, beide behaupten einfach die Existenz übersinnlicher und sinnlicher Dinge. Auch aus Jacobis *Hume-Büchlein* und Flatts Betrachtungen wurde Hegel zu Exzerpten aus Schriften des großen schottischen Skeptikers Hume angeregt.

162

Vgl. Ros 25. In einer fiktiven Synode der Philosophie billigt Flatt dem Pyrrhonismus den Status einer «Hauptparthey» zu, die «Parthey P**» sitzt scheinbar gleichberechtigt mit am Tisch und wird sogleich mit Kant in Verbindung gebracht ([J. W. Flatt:] Actenmäßige Nachrichten von der neuesten philosophischen Synode, und von der auf derselben abgefaßten allgemeingültigen Concordienformel für die philosophischen Gemeinden. Hg. von Isonomiophilus, Bürger des philosophischen Freistatts. Frankfurt und Leipzig 1791, 72; vgl. auch Vieweg: *Philosophie des Remis,* 45).

163

Johann Friedrich Flatt: *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*. Tübingen 1789, 4. In diesem Sinne diagnostiziert der Theologe Stäudlin den Skeptizismus als «Krankheit des Zeitalters», bewundert jedoch seine Exponenten ob ihres Scharfsinns und ihres Wissens wegen (Carl Friedrich Stäudlin: *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*. Bd. 1. Leipzig 1794, III).

164

Flatt: *Briefe*, 9. Den eigenen Beweis von Wundern hingegen hält Flatt (wundersam) für theoretisch!

165

Vgl. ebd.

166

Vgl. das Exzerpt 29: *Philosophie. Verhältnis der Metaphysik zur Religion* (GW 3, 191 ff., 281 f.). Es handelt ich um eine Hegelsche Abschrift einer Rezension zu August Wilhelm Rehberg: *Ueber das Verhältnis der Metaphysik zur Religion*.

167

Im Rekurs auf Sextus und Hume, der ‹Parthey P›, betont Flatt, dass die Pyrrhoniker ‹von gar keinem Dogma wissen und auch die Unerweislichkeit der objektiven Wahrheit nicht als Dogma aufstellen›, und betreibt eine Art von Grundsatz-Skepsis wie später auch Diez, Niethammer, eine Prüfung mit ‹skeptischer Strenge› (vgl. J. W. Flatt: Rezension von Karl Leonhard Reinholds *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. In: K. L. Reinhold: *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. Jena 1790, 407 f.; vgl. auch Klaus Vieweg: Skepsis und Common Sense – Hegel und Friedrich Immanuel Niethammer. In: *Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen*. Hg. von dems. und Brady Bowman. Würzburg 2003, 129).

168

Der radikale Kantianer und scharfe Theologiekritiker Diez pflichtete dem bei, hielt jedoch Flatts Angriff auf

allgemeingültige Sätze für «zu skeptisch» und beschreibt den Dogmatiker und Wunderapologeten Flatt spöttisch als «Herrn Skeptiker» – scheinbar verkehrte Welten (Henrich: *Diez*, 21).

169

Br I, 21. In seinem vorherigen (leider verlorenen) Brief muss Hegel somit auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* als Ausgangspunkt der philosophischen Revolution und auf die Frage der Fortsetzung des Kantischen Projekts rekurriert haben. Spätestens in der Berner Zeit befanden sich so nicht nur Fragen von praktischer Vernunft und Religion in seinem Fokus.

170

Dies erinnert an Hegels Beschäftigung mit dem Stoiker Epiktet, welcher auch den im Status des Sklaven Lebenden das Recht auf Gleichheit als das allgemeine Recht zusprach. Dieser Gedanke der Freiheit des Denkens und Wollens bildet eine Quelle für die Gestalt des Stoizismus in der *Phänomenologie des Geistes*, einer Form der Freiheit des Selbstbewusstseins: «Im Denken *bin Ich frey*, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bey mir selbst bleibe» (GW 9, 117).

171

Carl Philipp Conz: *Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über Christliche, Kantische und Stoische Moral*. Tübingen 1794, 44. Alle Menschen, auch die Sklaven, sind Abkömmlinge des Zeus und insofern gleiche Brüder – so das Credo von Conz.

172

Vgl. GW 1, 141; auch GW 9, 206. – Dieses Wort findet sich bereits bei Stäudlin: An Gallien. In: *Poetische Blumenlese fürs Jahr 1793*. Hg. von Gotthold Friedrich Stäudlin. Stuttgart 1793, 173. Vgl. HDI 1, 45.

173

Vgl. GW 1, 131, 135. Selbst Luther wird kritisiert, da er ‹Gewalt über Meinungen› anstrebte, etwa im Verhältnis zu anderen Reformatoren.

174

Vgl. Franz und Onnasch (Hg.): *Flatt*. Diese Vorlesung wurde zunächst dem «Abel'schen Kreis» zugeordnet, da letzterer sich intensiv mit der *Erfahrungsseelenkunde* beschäftigte. Vgl. näher dazu GW 1, 484 f.

175

Eine Übersicht der Specimina von 1785 bis 1795 findet sich in: Wilhelm G. Jacobs: *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 259 ff. Zur Präsenz der Gedanken von Reinhold vgl. die Specimina von Schelling in: Xavier Tilliette: *Schelling. Biographie*. Stuttgart 2004, 21.

176

Diese Vermutung stützt sich auf Hegels Berner Manuskript *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* von 1794, das eine Bearbeitung einer Mitschrift von Flatts Vorlesungen darstellt.

177

Auch darauf greift Hegel in seiner *Enzyklopädie* zurück.

178

Dazu: Michael Franz: Johann Friedrich Flatt, ein brauchbarer Lehrer Hegels (Manuskript 2017).

179

Vgl. das Nachwort von Helmut Hornbogen zu Hermann Hesse: *Im Presselschen Gartenhaus*. Tübingen 1998, 60.

180

Vgl. hierzu Uwe Hentschel: *Mythos Schweiz. Zum deutschen literarischen Philhelvetismus zwischen 1700 und 1850*. Tübingen 2002, 216. Christian Daniel Voß äußerte 1805: «Wer das Glück auf Erden suchte, besuchte die Schweitz.» (ders.: *Geschichte Helvetiens bis auf jetzige Zeit. Ein durchaus verständliches Lesebuch zur nützlichen Unterhaltung*. Halle und Leipzig 1805, 314).

181

TWA 1, 218.

182

Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Bekenntnisse*. Aus dem

Französischen von Ernst Hardt. Frankfurt a. M. und Leipzig 2014, 807.

183

Gotthold Stäudlin: *Albrecht von Haller. Ein Gedicht in drei Gesängen*. Tübingen 1780, 83; Volke (Hg.): *Stäudlin*, 357.

184

Stäudlin plante *Skizzen aus einer Schweizreise* (vgl. Franz [u.a.]: *Hölderlin Texturen*, 434).

185

Diesen wichtigen Hinweis verdanke ich Hans Friedrich Fulda. Sicher hat Hegel diese Perspektive als *eine* seiner Optionen für die berufliche Laufbahn bedacht – vielleicht an einem Ort außerhalb Deutschlands.

186

Vgl. Christoph Meiners: *Briefe über die Schweiz*. Tübingen 1791, u.a. 67, 120, 129.

187

Rudolf Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie.* Berlin 1857, 40.

1

Hans Strahm: Aus Hegels Berner Zeit. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41 (1932), 514 ff. – Karl Friedrich Steiger von Tschugg gehört zur ‹schwarzen› Linie der Familie Steiger.

2

[Jens Immanuel Baggesen:] Rousseau's Insel, oder St. Peter im Bielersee. In: *Der Neue Teutsche Merkur* (1795), 1. Stück, 12.

3

Meiners: *Briefe über die Schweiz*, 82.

4

Zu Hegels Schweizer Zeit vgl. Martin Bondeli: *Hegel in Bern*. Bonn 1990; ders: *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System.* Hamburg 1997; ders: *Kantianismus und Fichteanismus in Bern. Zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantischen Idealismus.* Basel 2001; Hugo Falkenheim: Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels. In: *Preußische Jahrbücher* 138 (1909), Heft 2, 193 ff.; *Hegel in der Schweiz (1793–1796)*. Hg. von Helmut Schneider und Norbert Waszek. Frankfurt a. M. [u.a.] 1997; *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Hg. von Martin Bondeli und Helmut Linneweber-Lammerskitten. München 1999.

5

Vgl. Hans Haeberli: Die Bibliothek von Tschugg und ihre Besitzer. In: *Festgabe Hans von Greyerz*. Bern 1967, 20; Cinzia Ferrini: Die Bibliothek in Tschugg. Hegels Vorbereitung auf seine Naturphilosophie. In: *Hegel in der Schweiz (1793–1796)*, 237 ff.; Michael Bloch: Hegels Reise nach Genf im Frühling 1795. In: *Jahrbuch für Hegelforschung* 12–14 (2010), 158 f. Kurioserweise war der deutsche

Pädagoge Johann Friedrich Herbart ebenfalls Hauslehrer bei einem Karl Friedrich von Steiger (Interlaken), einem Verwandten des Tschugger Steiger.

6 Kuno Fischer hatte Nachrichten von einem dritten Schüler, einem Knaben aus Neuenburg namens Perrot (Fischer: Hegels Leben, 19), wahrscheinlich der Sohn des Staatsrates Perrot. Friedrich Rudolf Steiger wird von 1818 bis 1831 dem Großen Rat in Bern angehören.

7 Vgl. Bloch: Hegel Reise nach Genf, 162 f.; H. Schneider und Waszek: Einleitung der Herausgeber: Hegel in der Schweiz. In: *Hegel in der Schweiz*, 3 ff.

8 H. Schneider und Waszek: Einleitung, 18.

9 Ebd., 20.

10 D'Hondt: *Quellen*, 64 ff. An dem ausgespähten Treffen hat auch der italienische Girondist Joseph Gorani teilgenommen, der im waadtländischen Nyon wohnt, in unmittelbarer Nähe von Prangins, wo Klett tätig ist.

11 Oelsner wird die politischen Schriften von Sieyès ins Deutsche übertragen. Der gemäßigte Revolutionär Sieyès ist seit 1795 Mitglied der Verfassungskommission (vgl. Fritz: *Kerner*, 230 f.).

12 Zu Georg Forster über Kerner vgl. Wohlwill: *Georg Kerner*, 105 f.

13 Vgl. HDI 1, 40 f.

14 Der Briefwechsel zwischen Hegel und Fleischmann lag Rosenkranz noch vor. Hölderlin schickt über Hegel ‹Tausend Grüße› an Mögling in Bern und fügt hinzu: «Ihr werdet manche frohe Stunde zusammen haben» (Br I, 10).

15

Reisebericht von August Friedrich Klüpfel. In: Franz und Onnasch (Hg.): *Flatt,* 102.

16

GW 1, 381 ff. Ros 43 f.; Thomas wurde wahrscheinlich Nachfolger Hegels in der Junkerngasse. Zu letzterem: H. Schneider und Waszek: Einleitung, 18.

17

In Meiners *Briefen über die Schweiz* wird dieses Institut bereits erwähnt, 16, 26.

18

Koch besuchte 1793/94 Sonnenschein in Bern und schuf ein bekanntes Gemälde des Reichenbachfalles. Später in Rom ist er eine Hauptfigur der Malergruppe der Nazarener (Lukasbrüder).

19

Oelsner hat Verbindung mit Ith und mit Stapfer (vgl. Bondeli: *Kantianismus und Fichteanismus,* 207 f.). Wahrscheinlich auf Empfehlung von Hegel und Varnhagen wird Oelsner 30 Jahre später Mitglied der Berliner *Societät für wissenschaftliche Kritik* und wird zur Mitarbeit am *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik* (der sogenannten Hegel-Zeitung) eingeladen.

20

Hierzu kann auf die gründlichen Studien von Martin Bondeli verwiesen werden: «Das 1787 gegründete Politische Institut Berns war in den frühen 90er Jahren eine Stätte des Kantianismus. Die Kantische Philosophie […] war politisch mit dem Republikanismus verklammert und damit, zusammen mit dem Fichteanismus, nichts geringeres als die Philosophie der 1798 entstehenden Helvetischen Republik» (Bondeli: *Kantianismus und Fichteanismus,* 20).

21

Von Emilie von Berlepsch, einer der ersten Frauenrechtlerinnen in Deutschland, die allerdings eine traditionalistisch-konservative Sicht der Schweiz vertritt, die mit Stapfer sowie den Familien Wieland und Schiller in Kontakt war, schuf der Maler ein Porträt.

22

Näher dazu vgl. ebd., 19, 179.

23

Br I, 10. Baggesen war mit Sophie von Haller verheiratet, Enkelin des Dichters Albrecht von Haller, der vorher im Hause der Steigers wohnte. Baggesen stand auch im Kontakt mit dem Berner *Politischen Institut*. Baggesen war mit Kerner in Paris befreundet. 1795 war der Däne Gast des Revolutionsanhängers Baz in Stuttgart (vgl. Fritz: *Kerner*, 233 f.). Über Sonnenschein könnte Hegel auch mit dem Kunstkenner Fernow, dem Freund von Baggesen, in Kontakt gekommen sein. Auch die Reinhold-Hörer Baron von Herbert und Johann Benjamin Erhard sind 1794 bei Fernow und Baggesen in Bern.

24

Vgl. Klaus Vieweg: Französische Revolution, Schweizer Intellektuelle und Deutsche klassische Philosophie. Zwei Briefe von Johann Gottlieb Fichte an Franz Bernhard Meyer von Schauensee aus dem Jahre 1794 sowie Hinweise auf zwei neue Dokumente für die Fichte-Forschung. In: *Fichte-Studien* 8 (1997), 291 ff; ders: «Wir bringen unser Jena mit nach dem Vaterland». Fichte und das ‹freie Helvetien›. In: *Fichte-Studien* 22 (2003), 295 ff.; Bloch: Hegels Reise nach Genf, 164.

25

Br I, 11; Fischer: Hegels Leben, 28.

26

Theuerste Freundin: Briefe Georg Wilhelm Friedrich Hegels und Karl Wilhelm Friedrich Breyers an Nanette Endel. Hg. von Carola Hoécker und Helmuth Mojem. Sankt Augustin 2005, 57.

27

HDI 1, 45; G. F. Stäudlin: An Gallien. In: *Blumenlese*, 173.

28

Birkert: *Hegels Schwester*, 29.

29

Vieweg: Französische Revolution, 299. Vgl. auch Georg Forster über den Fanatismus. In: ders.: Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und

Frankreich im April, Mai und Junius 1790. In: *Forsters Werke in zwei Bänden*. Bd. 2. Hg. von Gerhard Steiner. Berlin und Weimar 1983, 170: «Der wütigste Demokrat und der eigenmächtigste Despot führen heutiges Tages nur *eine* Sprache; beide sprechen von der Erhaltung und Rettung des Staats, von Recht und Gesetz; beide berufen sich auf heilige, unverletzbare Verträge», «etwas Wahres und etwas Falsches liegt auf beiden Seiten zum Grunde; beide haben recht und unrecht zugleich.»

30

Sigmund von Wagner: *Die Peters-Insel im Bieler-See*. Geneve 1978, 11 f. Vgl. Piatti: *Rousseaus Garten*, 81.

31

Meiners: *Briefe über die Schweiz*, 217.

32

Baggesen: Rousseau's Insel, 12 f.

33

Meiners: *Briefe über die Schweiz*, 217.

34

Vielleicht auch die Zeilen von Baggesen an der Eingangstür zu Rousseaus Zimmer: «Voici l'autel que son esprit habite/ Voici l'autel de ton ami, du mien/Et si ton cœur, en approchant, palpite/Entre dedans et tu verras le sien;/Si pure curiosité t'invite,/Reste dehors, car tu n'y verras rien» (*L'Ile de Rousseau, dans le lac de Bienne*. Bern 1815, 77). Vgl. auch: Meiners: *Briefe über die Schweiz*, 217.

35

Winfried Georg Sebald: *Logis in einem Landhaus. Über Gottfried Keller, Johann Peter Hebel, Robert Walser und andere.* München und Wien 1998, 49.

36

Baggesen: Rousseau's Insel, 32, 13.

37

Br I, 38; GW 1, 399.

38

Baggesen: Rousseau's Insel, 33.

39

Vgl. Sebald: *Logis*, 64.

40

Vgl. Karl Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig 1870, 40. In dieser weitgehend unbeachteten Stelle zeigt sich wiederum das tieflotende Gespür von Rosenkranz für Hegels Ansichten. Vgl. hierzu auch die ähnlichen Eindrücke von Wilhelm von Humboldt während seiner Schweiz-Reise (Piatti: *Rousseaus Garten*, 85).

41

Die folgenden zitierten Stellen stammen aus dem Text 35, Hegels Bericht über eine Alpenwanderung (GW 1, 381 ff.). Zu dieser Wanderung auch: Friedemann Bieber: Herr Meiners ist ein Hasenfuß. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (11. Okt. 2018), R1 und R3. Die Reise der Hofmeister folgte Meiners Darstellungen in seinem Buch: *Briefe über die Schweiz*.

42

Auch hier folgt Hegel Rousseau, der am Bieler See ebenfalls für ein Herbarium sammelte. Hegel führt das Herbarium später bei Goethe vor.

43

Lessings *Nathan* gehört in dieser Phase zu den am häufigsten zitierten poetischen Werken – ein «ingeniöses Gedankenexperiment, das die Frage nach den Glaubensdifferenzen (und deren destruktiven Folgen) […] zu beantworten sucht», verbunden mit der Kritik an verfestigten Dogmen und Lehrmeinungen der positiven Religionen (Friedrich Vollhardt: *Gotthold Ephraim Lessing*. München 2016, 118).

44

Von Raffaels *Sixtinischer Madonna*, Tizian, Correggio über Rubens bis zu van Dyck und Teniers.

45

Vgl. Forster: Ansichten vom Niederrhein 2, 110, 115.

46

Vgl. Hegels Manuskript *Die transcendentale Idee …* (GW 1, 195 ff.). Vgl. hierzu Hans Friedrich Fulda: Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript, das uns von Hegel erhalten ist. In: Schneider und Waszek (Hg.): *Hegel in der*

Schweiz, 133 ff.

47

Vgl. Schelling: *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. In: HKA I/1 [zukünftig: Form-Schrift]; ders.: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. In: HKA I/2 [zukünftig: Ich-Schrift]; ders.: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. In: HKA I/3, 1 ff.

48

Belege für Hegels gründliche Lektüre sind neben Schillers *Briefen* auch die späteren Bezugnahmen auf Schillers Reich der Schatten, auf Caroline von Wolzogens *Agnes von Lilien* und Niethammers Eröffnungsaufsatz des *Philosophischen Journals*. Dass Hegel die Zeitschriftenszene im Blick hat, bestätigt eine kritische Bemerkung zu den von Johann Heinrich Jakob herausgegeben *Philosophische Annalen*: «Jakob wird wohl auch an der Fichte'schen Philosophie zum Ritter werden wollen, wie Eberhard an der Kantischen, und ihre pompvoll angekündigten Zeitschriften werden ein gleiches Schicksal haben» (Br I, 30).

49

Friedrich Immanuel Niethammer: Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie. In: *PhJ* I,1 (1795).

50

Rosenkranz: Nachlass, 80.

51

Vgl. Fulda: *Hegel*, 36 ff.

52

Vgl. Rosenkranz: Nachlass, 81. In den *Gesammelten Werken* wurde das Manuskript unter dem Titel *Man mag die widersprechendste Betrachtung* publiziert (GW 1, 281 ff.).

53

Vgl. GW 1, 367 f. Vgl. auch Hegels Abweisung jeglichen blinden Gehorsams (GW 1, 163 f.).

54

Zum Teil eigene Übersetzung aus den Evangelien und der Versuch einer ‹Evangelienharmonie› (Ros 51).

55

Hegel wird später in seiner *Rechtsphilosophie* präzise zwischen Tat und Handlung unterscheiden.

56

Vgl. Schelling: Ich-Schrift, HKA I/2, 77.

57

Für diese Distanzierung Hegels von einer ‹weltlichen Religion› waren mit Sicherheit auch die Gespräche mit dem alten Stuttgarter Freund Georg Kerner von Gewicht, die kurz vor dem Sturz Robespierres im Sommer 1794 in Bern stattfanden. Kerner konnte aus eigener französischer Erfahrung über den *Kult des höchsten Wesens* und über die damit verbundenen Probleme berichten. Hegel wendet sich aber schon 1794 vom Projekt einer Zivilreligion ab, allerdings ohne die deutliche Kritik an der positiven Religion preiszugeben. Auch diagnostiziert er schon bei Jesus erste Anzeichen einer Positivität und fixiert ein einseitig konstruiertes Bild der jüdischen Religion als Gegenfolie zum ursprünglichen Christentum und dessen Gleichheitsgedanken. Dies ist jedoch kein Antijudaismus, sondern eine problematische Bewertung einer bestimmten Entwicklungsstufe einer Religion unter der Voraussetzung der Geltung der Gleichheit der Menschen und Religionen im Sinne der universalistisch-weltbürgerlichen Grundposition. Mit seiner scharfen Kritik am Christentum, an christlichen Theologien und den christlichen Kirchen wird Hegel nicht zum Anti-Christ, mit seiner Kritik an den deutschen Zuständen kein Anti-Deutscher.

58

Hegel war übrigens aufgrund seines Status als Absolvent der Stiftes auch in den Berner Jahren an die Konkordienformel und die dortige Passage zur Erbsünde gebunden, «gänzlicher Mangel alles Guten in geistlichen, göttlichen Sachen», «anstatt des vorlornen Bildes Gottes […] eine tiefe, böse, greuliche, grundlose, unerforschliche und unaussprechliche Verderbung der ganzen Natur und aller Kräften» (GW 1, 575).

59

So der Titel einer einschlägigen Studie zu Hegel von Henry

S. Harris: *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770–1801*. Oxford 1972.

60

Schelling: Form-Schrift. In: HKA I/1, 247 ff.; ders.: Ich-Schrift. In: HKA I/2, 1 ff.

61

Vgl. hierzu Schillers Dissertation *Über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780). In: NA 20, 40 f.

62

Mit Rekurs auf Schillers Werk *Ueber Anmuth und Würde* (ders.: NA 20, 251 ff.).

63

Schiller: NA 20, 325. Auch dürfe es der luxurierenden Einbildungskraft, Schiller zufolge, nicht gestattet werden, die ‹mühsamen Pflanzungen des Verstandes zu zerstören›. Dem ist Hegel seit seiner Schulzeit verpflichtet: Auch in der Schweizer Zeit gehören Studien in Geschichte, Ökonomie, Kunstgeschichte, Mathematik und Naturwissenschaften zur ständigen Begleitung seiner wissenschaftlichen Tätigkeit; Newtons, Keplers und Kants naturwissenschaftliche Arbeiten zählen zur Lektüre.

64

NA 9/1, 24.

65

Vgl. GW 1, 343. Ähnlich wie bei den kalkulierenden Glückseligkeitslehrern werden die Pflichten deduziert, um ja den unsichtbaren höllischen Feinden der Frömmigkeit widerstehen zu können, dem Satan des Sinnlichen. Die Genüsse des Lebens, die physischen Bedürfnisse werden verachten gelehrt, der ‹tierische Teil des Menschen› – so Hegel mit Schiller – soll des Lebens beraubt werden (vgl. NA 20, 71).

66

[Gros, Karl Heinrich von:] Ueber die Idee der Alten vom Schicksal. In: *Die Horen* 3 (1795), 8. Stück, 75 ff. Gros war Primus der Promotion von Diez und dessen Briefpartner (vgl. Henrich: *Diez*, 355 f.). – Gros hatte schon 1785 das

wohl erste Tübinger Specimen zu Kant vorgelegt.

67

Schelling berichtet an Hegel von einem Treffen mit Gros 1803 in Stuttgart (Br I, 70). In einem Brief aus dem Jahre 1813 lässt Hegel «Hofrat Groß» beste Grüße bestellen (Br VI/2, 26).

68

[Gros:] *Ueber die Idee der Alten,* 84 f.: Die Handlungen sind «als nothwendig in der Zeit bestimmt, und doch zugleich als Wirkungen der Freyheit ohne Widerspruch zu denken, und die sittliche Zurechnung wird nun durch die Erklärbarkeit jeder einzelnen Handlung aus dem, was ihr vorangieng, nicht aufgehoben, weil jene sich an ein Vermögen wendet, das über alle Zeitbedingungen erhaben und eine Reyhe von Wirkungen durch sich selbst anzufangen fähig ist.»

69

GW 1, 622, 197. In einer Rezension der Schrift *Versuch einer philosophischen Bibelerklärung, welcher den Brief an die Römer philosophisch geprüft, übersetzt und erläutert enthält. Zur Wiederherstellung des reinen Vernunftchristenthums* von Eucharius Ferdinand Christian Oertel. In: *Neues theologisches Journal* 1 (1793), 5. Stück, 380 ff.

70

Johann Gottlieb Fichte: Ueber die Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit. In: *Die Horen* 1 (1795), 1. Stück, 79 ff.

71

Vgl. [Johann Gottlieb Fichte:] Rezension der *Skeptischen Betrachtungen über die Freyheit des Willens* mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe von Leonhard Creuzer. 1793. In: ALZ 4 (1793), Nr. 303, 201 ff.; GW 1, 195 f., 620 (Text 28). Hegel bezieht sich in diesem Fragment auch auf Schellings *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (Tübingen 1795). Vgl. GW 1, 620.

72

Aus späterer Jenaer Perspektive sieht Hegel darin das kühn ausgesprochene echte Prinzip des Idealismus, womit die

frühe Fichtesche *Wissenschaftslehre* zum *Gründungsdokument des Deutschen Idealismus* avancierte, epochemachend und weitere Denkbahnen bestimmend. Ungeachtet der Hegelschen Fichte-Kritik bleibt dieser Kerngedanke Fichtes durchgängig konstitutiv für Hegels Philosophie.

73 Vgl. Br I, 14.

74 GW 1, 195 f. Vgl. auch Fulda: Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript.

75 Fulda: Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript, 143. Zur ‹Versicherung› bei Hegel vgl. GW 1, 163, 356.

76 Fulda: Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript, 144.

77 Vgl. HKA I/2, 80.

78 Vgl. ebd., 70 ff.

79 Vgl. HKA I/1, 300.

80 Rudolf Haym: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin 1857, 124.

81 HKA I/2, 119.

82 Vgl. ebd., 103 ff.

83 Vgl. Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken* (1794–1795). Stuttgart 1992, 835.

84 Vgl. Carl Friedrich Stäudlin: *Geist und Geschichte des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*. Bd. 1. Leipzig 1794, 42.

85

Hegels Jenaer *Skeptizismus-Aufsatz* weist die Lektüre von Stäudlins Schrift, die im *Philosophischen Journal* 1795 rezensiert wurde, zweifelsfrei nach. Der Aufsatz von 1802 übernimmt auch Stäudlins Rede vom «ächten Skepticismus» (GW 4, 206).

86

Vgl. C. F. Stäudlin: *Geist und Geschichte*, III.

87

Ausführlich dazu Vieweg: *Philosophie des Remis*; ders.: Gegen die Zweifelsucht? Skizze zum nachkantischen Skeptizismus. In: *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation? Skeptizismus in der nachkantischen Philosophie*. Hg. von Martin Bondeli, Jiri Chotas und Klaus Vieweg. München 2016, 13 ff.; ders.: Sextus Empiricus als eigentlicher Vater der modernen Philosophie. In: *Hegel and Scepticism*. Hg. von Jannis Kozatsas [u.a.]. Berlin und Boston 2017.

88

Schelling: *Form-Schrift*, HKA I/1, 265. Schelling hatte seiner *Form-Schrift* einen kurzen Überblick zur Skeptizismus-Debatte vorangestellt.

89

F. I. Niethammer an F. P. von Herbert, 2. Juni 1794. In: *Friedrich Immanuel Niethammer. Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis*. Hg. von Wilhelm Baum. Wien 1995, 81.

90

Vgl. Karl Rosenkranz: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig 1840, 401.

91

Fichte: GA III/2, 28.

92

Henrich: *Der Grund im Bewußtsein*, 790.

93

Schelling: Form-Schrift, AA I/1, 271; der Grundsatz ist ‹schlechthin gewiß, weil er gewiß ist› (vgl. ebd., 278 f.); ders: Ich-Schrift, HKA I/2, 87 ff., 100 f.

94

Schelling: Ich-Schrift, HKA I/2, 103.

95

Der spätere Professor in Jena, und dort nicht zufällig philosophischer Mentor Hölderlins, gehörte in Jena zum Kreis der sogenannten Grundsatz-Skeptiker, die gewichtige Einsprüche gegen Versuche Reinholds und Fichtes erhoben, unser Wissen in einem obersten Satz zu gründen.

96

Friedrich Immanuel Niethammer: Probe einer Übersetzung aus des Sextus Empirikus drei Büchern von den Grundlehren der Pyrrhoniker. In: *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* (1792), 2. Stück, 60 ff. Mit Diez hat er über die gegen Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens gerichteten skeptischen Einreden von Flatt korrespondiert. Vgl. Henrich: *Diez*, 21 ff. und Vieweg: *Philosophie des Remis*, 42 ff.

97

Niethammer: Von den Ansprüchen, 31, 25. Sicher hat Hegel diesen Text schon 1796 zur Kenntnis genommen und könnte auch durch diese Abhandlung des Sextus-Kenners Niethammer mit zu seinen höchst folgenreichen Frankfurter Studien des Sextus angeregt worden sein.

98

Vgl. Edward Gibbon: *Gibbon's Geschichte des allmäligen Sinkens und endlichen Unterganges des römischen Weltreiches*. Aus dem Englischen übersetzt von Johann Sporschil. 12 Bde. Leipzig 1837 ff.; Vieweg: *Philosophie des Remis*, 35 ff.

99

Vgl. Falkenheim: Eine unbekannte politische Druckschrift, 209 f.

100

Haller wirkt 1791 als Präsident der Ökonomischen Gesellschaft von Bern, deren Anliegen die Rechtfertigung patrimonialer Politik sowie der Kampf gegen Reformen republikanische Art und gegen die Industrialisierung sind. Vgl. Bela Kapossy: *Karl Ludwig von Haller und Hegel*

(Manuskript).

101

Mit großer Wahrscheinlichkeit war Hegel mit Hallers Studien zur Verteidigung des alten Berner Staatswesens vertraut. 1801 rechtfertigt Haller mit Verweis auf ‹ewige Naturprinzipien› den Sturz der Helvetischen Republik.

102

Jean-Jacques Cart: *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältniß des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern. Eine völlige Aufdekkung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern*. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers übersezt und mit Anmerkungen versehen. Frankfurt 1798, 137.

103

Vgl. Helmut Schneider: Hegels Bibliothek. Der Versteigerungskatalog von 1832. In: *Jahrbuch für Hegelforschung* 12–14 (2010), 117.

104

Offenkundig hat Hegel schon 1793 Nachrichten über bzw. von Klett in Prangins (Magister unweit von Genf als Hofmeister tätig – HBZ 23). Hegel verlässt wohl am 23. Mai 1795 vom Cornavin-Tor aus Genf in Richtung des von Bern regierten Waadtlands: ‹in die Schweiz ausgereist› (Br IV/I, 70 f.). Dann kehrt er wahrscheinlich zusammen mit Klett nach Genf zurück (vgl. Bloch: Hegels Reise nach Genf, 152 f.). Klett wirkte ab 1791 als Hauslehrer bei Baronin Guiguer in Prangins, gelegen am Nordwestufer des Genfer Sees, auf dem Weg von Genf nach Lausanne. Vgl. den Brief Schellings an Hegel vom Januar 1796 (Br I, 36); Birkert: *Hegels Schwester*, 52 ff., 87 f. sowie Henrich: *Diez*, 65, 364 f., 451 f., 612 f.

105

Vgl. ebd., XVII ff.; Birkert: *Hegels Schwester*, 52 ff.

106

Kletts Vorgänger war Karl Friedrich Stäudlin. Niethammer hatte die Stelle nicht angenommen (vgl. Henrich: *Diez*, 451). Auf dem Schloss hatte 1754/55 Voltaire Zuflucht gefunden, der protestantische Baron Guiguer stand mit

Voltaire, Necker und Raynal in Verbindung. Auch Reinhard wirkte einige Zeit als Hauslehrer im Waadtland.

107 Cart hatte von 1793 bis 1798 in Nordamerika gelebt, am Anfang im Auftrag der französischen Revolutionsregierung und war nach Abschaffung der alten Berner Verfassung wieder in seine Heimat zurückgekehrt.

108 Henrich: *Diez*, 469.

109 Vgl. GW 2, 397 ff., bes. auch 660 ff. Die Publikation von Cart stand ab 1793 in Bern auf dem Index der verbotenen Bücher.

110 Falkenheim: Eine unbekannte politische Druckschrift, 194. Bereits am 6. Oktober 1798 erscheint in den *Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen* eine Rezension der *Cart-Schrift*.

111 Vgl. Friedrich Schlegel: KFSA XXIII, 333.

112 Vgl. Falkenheim: Eine unbekannte politische Druckschrift. Zu Hegels Anmerkungen vgl. GW 2, 569 f.

113 Forster: Ansichten vom Niederrhein 2, 26, 133, 137, 154 ff.

114 GW 1, 203. Text 30 steht im Kontext mit Hegels Lektüre von Georg Forsters *Ansichten vom Niederrhein* (GW 1, 625).

115 Zu Hegels späterer Auseinandersetzung mit dem religiösen und politischen Fanatismus vgl. Klaus Vieweg: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. München 2012, 61, 471 ff.

116 Karl Heinrich Gros rezensierte diesen Aufsatz in: *PhJ* II,4 (1795), 263 ff.

117 Vgl. Gros: Erhard-Rezension. Von Hegel wird eine dritte Art

von Pflicht hinzugefügt, die freiwillig übernommen, auf freier Willkür fußend, nicht vom Sittengesetz geboten ist.

118 Klüpfels Flatt-Nachschriften wurden von Dieter Henrich aufgefunden und von Michael Franz und Ernst-Otto Onnasch ediert: Franz und Onnasch (Hg.): *Flatt* (vgl. das Kapitel über Tübingen).

119 Maßgebliche Diskussionsteilnehmer waren Flatt, Schmid, Reinhold und Fichte.

120 Vgl. Franz und Onnasch (Hg.): *Flatt*, 134 f.

121 Vgl. den Abschnitt über Hegels *Enzyklopädie*.

122 Vgl. Franz und Onnasch (Hg.): *Flatt*, 154 ff.

123 Vgl. ebd., 219 ff., 263 ff. Vgl. ebd. 279 ff. Flatt konserviert hierbei das alte Muster vom Einschränken der Freiheit (vgl. ebd., 297). Eine komparative Studie zur Flatt-Nachschrift, zur Berner Bearbeitung seitens Hegels sowie der Nachwirkungen beim späteren Hegel steht aus, speziell auch im Blick auf die Begriffe der Vorstellung und Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens.

124 Vgl. GW 2, 10 ff.; GW 1, 618. Vgl. auch Vieweg: *Philosophie des Remis*.

125 Vgl. Carl Christian Erhard Schmid: Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien. Zur vorläufiger Prüfung vorgelegt. In: *PhJ* 3 (1795), Heft 10, 95 ff.

126 Vgl. ebd., 248.

127 GW 7, 344. Zu Hegels *Jenaer Systementwürfe II* vgl. das Kapitel über Jena.

128

1797 kündigt Wilhelm der Freundin Nanette die Zusendung einiger Fortsetzungen der *Agnes von Lilien* an (Br I, 54).

IV. ‹Wie alles sich zum Ganzen webt› – Hegels Frankfurt-Homburger Gang vom Fragmentenmosaik zu den Bausteinen des Systems (1797–1800)

1

Die Prinzessin Auguste Friederike von Hessen-Homburg war in Hölderlin verliebt. Der Dichter widmete eine Ode zu ihrem Geburtstag 1799 *Der Prinzessin Auguste von Homburg* und seine Übersetzungen von Sophokles (*Ödipus* und *Antigone*). Auch hinterließ er ihr die Handschriften der Geburtstagsode und den *Gesang der Deutschen*. Vgl. Gerhard Kurz: «Hyperion» auf dem Fenster. Auguste von Hessen-Homburg und Hölderlin. In: *Homburg v. d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin.* Hg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1981, 48 ff.

2

Rainer Koch: Lebens- und Rechtsgemeinschaften in der traditionalen bürgerlichen Gesellschaft: Die freie Reichsstadt Frankfurt am Main um 1800. In: «*Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde». Das Schicksal einer Generation der Goethezeit.* Hg. von Otto Pöggeler und Christoph Jamme. Stuttgart 1983, 40 f.

3

Johann Wolfgang von Goethe an Friedrich Schiller, 9. Aug. 1797. In: WA IV, 12, 217.

4

Vgl. Rachel Heuberger und Helga Krohn: *Hinaus aus dem Ghetto … Juden in Frankfurt am Main 1800–1950*, Frankfurt a. M. 1988, 16.

5

Vgl. ebd. Am Frankfurter Brückenturm befand sich ein Wandbild, das die Juden mit dem Teufel in Beziehung setzte. Vgl. *Die Frankfurter Judengasse. Katalog zur Dauerausstellung des jüdischen Museums Frankfurt*. Hg. von

Fritz Backhaus [u.a.]. München 2016, 32 ff.

6 Vgl. Hufnagels Denkschrift *Ueber Judentum und Juden* (1797); dazu auch *Erinnerungsblätter an Wilhelm Friedrich Hufnagel*. Hg. von Wilhelm Stricker. Frankfurt a. M. 1851. Der Theologe und Pädagoge Hufnagel (Lehrer des Pädagogen Heinrich Stephani) steht im Briefwechsel mit Herder und Paulus. Er besitzt auch eine ansehnliche Sammlung von Spinozas Schriften. Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Wilhelm Friedrich Hufnagel als Theologe in Frankfurt am Main und seine Beziehungen zu Hegel. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *Frankfurt aber ist der Nabel*, 171 ff. Hegels Frankfurter Überlegungen zum Judentum gehen in die Richtung der Sichtweise von Hufnagel. Jedes der alten Völker habe eine eigenständige Welt der Vorstellungen geschaffen. Dafür steht Hegels Hochschätzung von Lessings *Nathan der Weise* und dessen in der Ringparabel ausgesprochenen Gedanken der Gleichberechtigung der Religionen. Zu Hegels Position zum Judentum vgl.: Nobert Waszek: *Eduard Gans (1797–1839): Hegelianer – Jude – Europäer*. Frankfurt a. M. et al. 1991, 20 f.; Shlomo Avineri: *Hegels Theorie des modernen Staates*. Frankfurt a. M. 1976 und Bernard Bourgeois: *Hegel a Francfort ou judaisme-christianisme-hégélianisme*. Paris 1970.

7 StA 19, 279, 297.

8 Vgl. Rudolf Jung: *Die Frankfurter Familie Gogel 1576–1918*. Frankfurt a. M. 1920, 37. Vgl. auch den Ausstellungskatalog des Historischen Museums Frankfurt am Main: Jan Gerchow und Gerhard Kölsch: *Von Bürgern und Bankiers. Gemälde der Frankfurter Familien Gogel und Hauck*. Frankfurt a. M. 2017.

9 Karl Rosenkranz: *Göthe und seine Werke*. Königsberg 1856, XV, XVIII.

10 Catharina Elisabeth Goethe an Johann Wolfgang von

Goethe, 1. und 16. Mai 1795. In: *Die Briefe von Goethes Mutter*. Hg. von Maria Leis, Karl Riha und Carsten Zelle. Frankfurt a. M. und Leipzig 1996, 361, 363.

11

Vgl. *Clotilde Koch-Gontard an ihre Freunde. Briefe und Erinnerungen 1843–1869*. Hg. von Wolfgang Klötzer. Frankfurt a. M. 1969, 14. Zu Bankhaus und Weinhandlung Gogel vgl. Alexander Dietz: *Frankfurter Handelsgeschichte*. Bd. 4,2. Frankfurt a. M. 1925, 554 ff.

12

Vgl. Stricker: *Hufnagel*, 39: Hegel und Carl Ritter «danken seiner [Hufnagels, K. V.] Verwendung, welche sie als Hauslehrer in Frankfurter Familien einführte, wichtige Verbindungen, Mittel zu weiterer Fortbildung und damit den Wege zu ihrem Ruhme.» Für Hufnagel hielt Hegel 1800 eine Ansprache bei einer kirchlichen Feier. Vgl. Otto Pöggeler: Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *Frankfurt aber ist der Nabel der Welt*, 329.

13

Jung arbeitet an der Übersetzung von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* und Johann Gottfried Ebel an der Übertragung der Schriften von Sieyès.

14

Die Stellen finden sich in: *Eudämonia oder deutsches Volksglück – ein Journal für Freunde von Wahrheit und Recht* 2 (1796). An diesem Journal ist u.a. der Revolutionsgegner Leopold Alois Hoffmann, früherer Spion und Denunziant in Habsburger Diensten, beteiligt.

15

Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 316. Hegel wird namentlich genannt.

16

Vgl. Ros 84. Vgl. auch Volker Rödel: *Baden unter Palmen. Flußbäder in Frankfurt am Main 1800–1950*. Frankfurt a. M. 2013.

17

Goethe: *Faust*. WA I, 14, 58.

18

Vgl. Jamme: *Ein ungelehrtes Buch*, 141 ff.; Brauer: *Isaac von Sinclair*, 140 ff.

19

In dem wohl unter Hegels Zuarbeit entstandenen Brockhaus-Artikel von 1827 wird für die Frankfurter Phase das Studium des ersten Hauptwerkes von Fichte hervorgehoben. Vgl. Art. «Hegel (Georg Wilhelm Friedrich)». In: *Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexikon). In zwölf Bänden.* Bd. 5. Leipzig 1827, 140.

20

Haym: *Hegel und seine Zeit*, 23, 99.

21

Ebd., 126.

22

Vgl. Rosenkranz: Nachlass, 81.

23

Vgl. Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 37.

24

Henrich spricht vom ‹virulenten Problem des Monismus› und der schwierigen Frage nach dem ‹Erkenntnisstatus monistischen Philosophierens› (vgl. Dieter Henrich: Jakob Zwillings Nachlaß. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlaß seines Verlustes. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *Homburg v. d. Höhe*, 250 ff.). Vgl. auch Henrich: *Konstellationen*, 88.

25

Schelling: Ich-Schrift, HKA I/2, 129.

26

Vgl. Br I, 24. Philosophien aus oberstem Grundsatz galten ihm als unhaltbar, selbst Schellings Begründungsverfahren in der *Ich-Schrift* wurde bereits aus Bern in Frage gestellt. Hölderlin hatte dieses Unbehagen an der Ich-Philosophie in dem bekannten Brief nach Bern mitgeteilt.

27

GW 2, 615 ff. Vgl. den Editorischen Bericht (ebd., 665 f.) sowie besonders *Mythologie der Vernunft. Hegels ‹ältestes*

Systemprogramm› des deutschen Idealismus. Hg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider. Frankfurt a. M. 1984, 21 ff. Vgl. auch die Passage *Sonnenklarer Bericht eines ungenannt bleibenden Schreibers*.

28

Vgl. GW 2, 9. Die Metaphorik hat Hegel von Georg Forster entlehnt.

29

Vgl. Schelling: Ich-Schrift, HKA I/2, 133.

30

Vgl. ebd., 146.

31

Vgl. Hegels Exzerpt aus Lorenz Mosheims Kirchengeschichte (GW 3, 215 ff.) und die Beschäftigung mit den neuplatonischen Texten in der *Praeparatio Evangelica*. Zu Hegels Rezeption des Neuplatonismus vgl. Jens Halfwassen: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn 1999 (= Hegel-Studien Beiheft, 40).

32

Vgl. die Darstellungen zu Hegels Jenaer Habilitation *De orbitis planetarum*.

33

Vgl. Jamme: *Ein ungelehrtes Buch*, 112 f. Jeder ist «etwas Getrenntes von einem Ganzen» und er sucht «sich wieder mit demselben zu vereinen.»

34

Isaak von Sinclair: «Philosophische Raisonnements». In: Hannelore Hegel: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 1971, 264. Zum *Bund der Geister* in Frankfurt und Homburg vgl. Jamme und Pöggeler (Hg.): *Frankfurt aber ist der Nabel*; dies. (Hg.): *Homburg v. d. Höhe*.

35

Vgl. Bettina von Arnim: *Die Günderode. Mit einem Essay von Christa Wolf*. Leipzig 1983, 295.

36 Dazu die einschlägigen Studien: Jamme: *Ein ungelehrtes Buch* und Henrich: *Der Grund im Bewußtsein.* Henrich spricht auch von einem ‹poetischen Monismus› (vgl. Henrich: *Konstellationen,* 88).

37 Henrich: *Der Grund im Bewußtsein,* 40 ff.

38 HKA I/3, 88.

39 StA 6/1, 181.

40 StA 3, 81.

41 Ebd. 6/1, 203, 206, 208, 210.

42 Zu Sinclair vgl. Jamme: *Isaak von Sinclair.*; Brauer: *Isaac von Sinclair*; Sinclair: «Philosophische Raisonnements».

43 Ebd., 247.

44 Ebd., 274.

45 HKA I/3, 140.

46 Vgl. Sinclair: *Philosophische Raisonnements,* 251 ff. Hier findet sich der Gedanke der Selbstaufhebung. Das Ich müsse sich selbst verleugnen, die Reflexion als unzureichend erkennen, um etwas absolut zu setzen.

47 Vgl. *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*. Hg. von Dieter Henrich und Christoph Jamme. Bonn 1986 (= Hegel-Studien Beiheft; 28).

48 Vgl. Zwillings Fragment: *Über das Alles*. In: Henrich und Jamme (Hg.): *Jakob Zwillings Nachlass,* 63 ff. «Die wichtigsten Quellen für die Hegelschen Überlegungen zum Relativen und Absoluten» – so die These von Manfred

Baum – «sind der skeptische Haupttropus der R[elation] (πρός τι) bei Sextus und die damit teilweise verwandten Reflexionen J. Zwillings, die uns in seinem Aufsatz *Über das Alles* erhalten sind.» (Manfred Baum: Art. «Relation». In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8. Hg. von Joachim Ritter [u.a.]. Basel 1992, 600).

49

Henrich: Jakob Zwillings Nachlaß, 253. Vgl. auch Henrich und Jamme (Hg.): *Jakob Zwillings Nachlass*, 5.

50

Vgl. ebd., 96.

51

Vgl. Henrich: *Grundlegung* 1, 592.

52

Vgl. ders.: Jakob Zwillings Nachlaß, 251.

53

Vgl. den Entwurf eines Briefes von Zwilling an einen Jenaer Professor vom 26. April 1796 (Ludwig Strauß: Jacob Zwilling und sein Nachlaß. In: *Euphorion* 29 (1928), 388).

54

Eiszeitlicher Steinblock auf dem Berg Jolimont bei Tschugg Erlach.

55

Von Arnim: Die Günderode, 50.

56

Vgl. Text 76: … eine Ethik. In: GW 2, 615 ff., 665 f.). Erstmalig wurde der Text 1917 von Franz Rosenzweig publiziert. Es handelt sich um eine Handschrift von Hegel. Bislang wurden besonders Hölderlin, Hegel und Schelling als Verfasser ins Spiel gebracht. Bis heute kann die Autorschaft nicht zweifelsfrei nachgewiesen werden. Dazu näher: Jamme und H. Schneider (Hg.): *Mythologie der Vernunft* (darin die Positionen von Otto Pöggeler und Dieter Henrich); Frank-Peter Hansen: *«Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus». Rezeptionsgeschichte und Interpretation*. Berlin und New York 1989.

57

1813 publiziert Sinclair seinen *Versuch einer durch*

Metaphysik begründeten Physik.

58 StA 19, 294.

59 In seiner ersten philosophischen Publikation, der Jenaer *Differenzschrift*, greift Hegel die Wendung von den glückseligen Inseln wieder auf, und 30 Jahre später preist er in seiner Berliner *Ästhetik-Vorlesung* Heinses *Ardinghello* als Zeichnung eines freien natürlichen Lebens.

60 Vgl. Ros. 87 f.; GW 2, 587 f.

61 Vgl. Ros 86; GW 2, 621.

62 Erstpublikation: *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*. Hg. von Herman Nohl. Tübingen 1907.

63 StA 6/1, 243 Brief von Hölderlin an Neuffer vom 10. Juli 1797. Vgl. auch Jamme: *Ein ungelehrtes Buch*, 226.

64 Diese später zentralen Termini der politischen Philosophie tauchen hier auf.

65 Baz hatte einen ähnlichen Bildungsweg wie Hegel, Hölderlin und Sinclair aufzuweisen – Gymnasium in Stuttgart, Klosterschule Bebenhausen, Jurastudium in Tübingen. Er stand wie Hegel den Girondisten nahe und hatte ebenfalls Kontakte nach Paris zu Reinhard und Kerner. Möglicherweise hat Hölderlin Hegel noch andere ‹Landtagsschriften› ausgeborgt (vgl. Hölderlin: StA 7/3, 390). Vgl. Barbara Vopelius-Holtzendorff: Das Recht des Volkes auf Revolution? Christian Friedrich Baz und die Politik der württembergischen Landstände von 1797–1800 unter Berücksichtigung von Hegels Frankfurter Schrift von 1798. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *Frankfurt aber ist der Nabel*, 105 f.

66

Vgl. Hans-Christian Lucas: «Sehnsucht nach einem reineren, freieren Zustande». Hegel und der württembergische Verfassungsstreit. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *Frankfurt aber ist der Nabel*, 73 ff.; Barbara Vopelius-Holtzendorff: Christian Friedrich Baz, 104 ff.; Birkert: *Hegels Schwester*, 105. Im Mai 1798 und im darauffolgenden Winter traf sich Baz mit Sinclair während des *Rastatter Kongresses* mit dem Ziel der Gründung eines Komitees in republikanischer Absicht.

67

Vgl. Heinrich Scheel: *Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden des 18. Jahrhunderts*. Berlin 1962, 307 ff.; Birkert: *Hegels Schwester*, 102 ff. Göriz und Märklin hatten in Jena mit Niethammer in einem Hause gewohnt. Zu den ‹Stuttgarter Freunden› vgl. auch Briefe von Göriz an Niethammer vom 16. Juni 1797, 5. Dez. 1797 und 17. Feb. 1798 (UB Erlangen: Ms.2054 Fasz. 12); Brief von Märklin an Niethammer, 24. Aug. 1796 (UB Erlangen). Die Hinweise auf diese Briefe verdanke ich Alexandra Birkert.

68

Hegel bezeichnet später das Ehepaar Eschenmayer als gute alte Bekannte und Freunde (Br II, 172, 132, 220).

69

Vgl. Uwe Jens Wandel: Heinrich Eschenmayer (1763–1820): *Offizier, Posthalter, Revolutionär, Professor* (unveröffentlichtes Manuskript), 14. Vgl. auch Birkert: *Hegels Schwester*, 117 f.

70

Vgl. Gerhard Kurz: Die Freiheit und das Übel auf Erden. Franz Wilhelm Jung: Hofrat, Republikaner, Liberaler. In: *Mainz – «Centralort des Reiches». Politik, Literatur und Philosophie im Umbruch der Revolutionszeit.* Hg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Stuttgart 1986, 128 f. Vgl. auch Brauer: *Isaac von Sinclair*, 46 f.

71

Empfehlung von Jung für Crabb Robinson: Henry Crabb Robinson collection. Bundle IV, item 27 (Dr. William’s

Library London). Auch könnte Hegel den früheren Homburger Assessor und späteren Mainzer Jakobiner Jakob Wilhelm Kaempf gekannt haben, den Onkel von Jung, der 1795 bis 1798 als Bevollmächtigter der württembergischen Landstände für eine Vereinbarung zwischen dem Herzog, den Landständen und den Franzosen wirkte. Er war eine der Schlüsselfiguren in den Bemühungen um eine süddeutsche Republik. Vorher gehörte Kaempf zu den Jenaer Revolutionsfreunden mit Sinclair, Seckendorf und dem Jakobiner und Fichte-Freund J. F. J. Brechtel. Auch stand Kämpf in Kontakt mit Kerner und Cotta.

72

Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 106 ff. Grüneisen wohnte einige Monate im Hause Hegel.

73

Vgl. Friedrich Wilhelm von Hoven: *Lebenserinnerungen*. Berlin 1984, 161 f.; Birkert: *Hegels Schwester*, 106 ff.

74

Vgl. Lucas: Hegel und der württembergische Verfassungsstreit, 93. Der Entwurf, so die Sorge, könne gegen die Reformbewegung benutzt werden. Die Flugschrift wurde vermutlich vom alten Tübinger Freund Johann Jakob Griesinger verfasst.

75

Vgl. Scheel: *Süddeutsche Jakobiner*, 305. Zu Märklin und Dizinger vgl. ebd., 305 ff.

76

Ebd., 331.

77

Vgl. ebd., 306: «Wer hat die Verträge mit den Fürsten geschlossen, worin bestimmt wurde, daß nur allein die Ritter, die Prälaten und die Verwandten des Gerichts oder Rats auf den Landtagen erscheinen sollen? – das Volk nicht!!»

78

Vopelius-Holtzendorff: Christian Friedrich Baz, 128.

79

Die Arbeiten daran schließt Hegel erst in Jena ab, ohne den

Text jemals zu publizieren.

80

Vgl. *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands* (GW 5, 1 ff.).

81

StA 6/1, 276.

82

James Steuart: *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*. London 1767. Deutsche Fassung: *Untersuchung der Grundsäze von der Staatswirthschaft als ein Versuch über die Wissenschaft von der Innerlichen Politik bey freyen Nationen*. 5 Bände mit 2 Teilbänden. Tübingen 1769 ff.

83

Hierzu die Studien von Norbert Waszek: «Das Gemüth des Menschen retten» – Zu Hegels verschollenem Kommentar über Sir James Steuart. In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hg.): *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, 277 ff.; ders.: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ‹Civil Society›*. Dordrecht, Boston und London 1988.

84

In Hegels Nachlass befanden sich verschiedene Verfassungsdokumente von 1791 bis 1797, inklusive der berühmten *Déclaration de Droits et des Devoirs de L'Homme et du Citoyen* (GW 31/2, 1341 ff.).

85

Hier folgt der Verfasser der Interpretation von Norbert Waszek (vgl. ders.: «Das Gemüth des Menschen zu retten»).

86

NA 20, 375.

87

StA 4/1, 234 f.

88

Vgl. HKA I/5, 93 ff.

89

Vgl. zu Rousseaus *Lettre à d'Alembert*: Patrick Primavesi: *Das andere Fest. Theater und Öffentlichkeit um 1800*. Frankfurt a. M. und New York 2008, 133 ff.

90

Vgl. GW 2, 336.

91

Vgl. HDI 3, 35 ff.

92

Vgl. die Hinweise auf Hölderlin, dazu ausführlich Henrich: *Der Grund im Bewußtsein*, 88 ff.

93

Näher dazu vgl. Halfwassen: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus*.

94

Zu Hegels wirkungsvollem Einwand: Henrich: *Der Grund im Bewußtsein*, 591 ff.

95

Vgl. ebd., 74 ff.

96

Vgl. Franco Chiereghin: Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel. In: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Hg. von Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1996, 29 ff.

97

In seiner Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799) skizzierte Schelling das Projekt einer dynamischen Naturphilosophie in Form einer ‹Construction der Natur›, einer spekulativen Physik, die u.a. auch die Geometrie der Himmelskörper behandeln soll. Rosenkranz berichtet, dass Hegel sein späteres Jenaer Habilitationsthema schon lange mit sich herum trug und einschlägige Schriften von Kepler, Newton, Kant und anderen gelesen hatte (GW 2, 622; Ros 151). Vgl. den äußerst detaillierten *Editorischen Bericht* (GW 5, 611 ff.).

98

Am Ende der Frankfurter Periode denkt Hegel «im Begriff des unendlichen Lebens freilich ein dynamisches Beziehungsgefüge, das kaum mehr durch den Gedanken des einfachen Seins der Einen Substanz hinreichend erfaßt werden kann» (Klaus Düsing: Idealistische

Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling.* Hg. von Dieter Henrich und Klaus Düsing. Bonn 1980 (= Hegel-Studien Beiheft; 20), 35 f.).

99 Vgl. HKA I/7, 78.

100 AA IV, 207.

101 Vgl. Jamme: *Ein ungelehrtes Buch,* 296 ff.

102 Vgl. ebd., 407 ff. Mit einem Wortspiel gesagt: Während Hegels Weg zu einem neuen logisch-metaphysischen Entwurf der All-Einheit führt, so fließt der Hölderlinsche langsam in die «Alleinheit» – seine «Geistesflamme» wandelt sich in einen «trüben Regenbach zusammengelaufner Alltäglichkeit, der langweilig dahinsickert». Dies legte Bettina von Arnim als Einschätzung Hölderlins dessen Freund Sinclair in den Mund (von Arnim: *Die Günderode,* 160, 290).

103 Rosenkranz: Nachlass, 70.

1

Für die Angabe von Henry S. Harris und Terry Pinkard, dass Hegel am 21. Januar in Jena eintraf, gibt es wohl keinen Beleg (vgl. Henry S. Harris: *Hegel's Development. Night thoughts* (Jena 1801–1806). Oxford 1984, XXI; Terry Pinkard: *Hegel. A Biography*. Cambridge 2000, 106, 746. Hegels irriger Hinweis ca. 15 Jahre danach, dass Friedrich Schlegel nur ca. sechs Wochen Vorlesungen gehalten hat, bestätigt die ungefähre Ankunftszeit Mitte Januar, da Schlegel am 24. März 1801 seine Vorlesungen beendete.

2

In seinem ersten Tagebucheintrag vom 26. Juni 1785 hatte Hegel den sächsischen Kurfürsten Johann den Weisen, den Gründer der Jenaer Universität, erwähnt (GW 1, 3, 526).

3

Zu dieser besonderen Jenaer Konstellation vgl. besonders die profunden Studien von Dieter Henrich, Klaus Düsing und Heinz Kimmerle.

4

So Anton Friedrich Justus Thibaut.

5

Wahrscheinlich hat Schelling auch für Gries das Zimmer vermittelt. Gries berichtet in einem Brief vom 10. April 1801 an den Freund Heise: «Ich habe mir ein Zimmer im Klippsteinschen Gartenhause gemiethet» (*Georg Arnold Heise. Mittheilungen aus dessen Leben*. Hg. von Wilhelm von Bippen. Halle 1852, 56).

6

Vgl. Robert Springer: *Die klassischen Stätten von Jena und Ilmenau. Ein Beitrag zur Goethe-Literatur*. Berlin 1869, 149. Die Frankfurter Bankiersgattin von Elise von Bethmann bestellte über Goethes Mutter bei dem Dichter nordamerikanische Hölzer vom Hofgärtner Klippstein. Vgl. Catharina Elisabeth Goethe an Johann Wolfgang von

Goethe, 10. Mai 1799. In: *Die Briefe von Goethes Mutter*, 442; Johann Wolfgang von Goethe: Tagebucheintrag vom 7. Sept. 1797. In: ders.: *Tagebücher* II/2, 665. Als kundiger Botaniker pflegte Klippstein Kontakte zum berühmten schwedischen Biologen Linné und zum schweizerischen Naturforscher und Dichter Albrecht von Haller, der die Blumen von Jenas Bergen sammelte, eine *Flora Jenensis* redigierte und den Klippstein sicher in Jena kennenlernte.

7 *Erinnerungen und Leben der Malerin Louise Seidler (geboren zu Jena 1786, gestorben zu Weimar 1866).* Hg. von Hermann Uhde. Berlin 1874, 28.

8 Peter-Jürgen Klippstein: *Familienarchiv Klippstein*. Bd. 1. Erfurt 2009, 136; Springer: *Die klassischen Stätten,* 158 f.

9 Vgl. Hegels aus dem Frühherbst 1801 stammende Vorlesungsankündigung (GW 5, 653 f.). Vgl. hierzu Christian Seemann-Kahne: *Die Kreussler in Jena*. Jena 1912.

10 Vgl. Johann Adolph Leopold Faselius: *Neueste Beschreibung der Herzoglich Sächsischen Residenz- und Universitäts-Stadt Jena oder historische, topographische, politische und akademische Nachrichten und Merkwürdigkeiten derselben*. Jena 1805, 23; Vgl. Herbert Koch: Zwei Schiller-Prozesse. In: *Forschungen und Fortschritte* 32 (1958), 346: «auf dem Sitzenplane neben den sonst Biegleinschen und Starkischen Anwesen».

11 Friedrich Schlegel: KFSA XXV, 220, 184. Dazu ausführlich: Johannes Korngiebel: Schlegel und Hegel in Jena. Zur philosophischen Konstellation zwischen Januar und November 1801. In: *Idealismus und Romantik in Jena. Figuren und Konzepte zwischen 1794 und 1807.* Hg. von Michael Forster, Johannes Korngiebel und Klaus Vieweg. Paderborn 2018.

12 Zu den Besitzverhältnissen des Hauses vgl. Korngiebel:

Hegel und Schlegel in Jena. Vgl. auch Seemann-Kahne: *Kreussler*, 34 ff. Ebenfalls: Thomas Kutschke: Die Fechtmeister unter den Professoren. Wilhelm Kreussler und Johann Wolfgang Biegelein-Kreussler im Porträt. In: *Standesgemäß? Jenaer Professorenporträts zwischen Adel und Nichtadel*. Hg. von Astrid Ackermann und Stefanie Freyer. Kromsdorf und Weimar 2015, 82 ff., bes. 87.

13

August Wilhelm Schlegel: *Sämtliche Werke*. Bd. 2, Leipzig 1846, 231 f.

14

Laut dem ältesten erhaltenen Adressbuch Jenas von 1810 (Chemnitius) Hinter der Kirche Nr. 315. Vgl. Betty Brux-Pinkwart: *Literarisch-ästhetische Geselligkeitskultur in Jena um 1800: Das Frommannsche Haus*. Diss. Universität Jena (unveröffentlichtes Manuskript).

15

Vgl. [Elisabeth Campe:] *Aus dem Leben von Johann Diederich Gries. Nach seinen eigenen und den Briefen seiner Zeitgenossen.* Leipzig 1855, 37. Vgl. auch Gries' Gedicht *Schwarzburg*, abgedruckt in: Helmut Lawatsch: Die Schwarzburg-Gedichte von Johann Diederich Gries, dem berühmten Übersetzer der Goethezeit. In: *Rudolstädter Heimathefte. Beiträge aus dem Landkreis Saalfeld-Rudolstadt* 53 (2007), Heft 3/4, 69.

16

Dante Alighieri: *Göttliche Komödie.* Erster Teil: Die Hölle, 3. Gesang. Italienisch und Deutsch. Übersetzt von Thomas Vormbaum. Berlin 2003, 21.

17

Auch Solger berichtet 1802 von einer «Schlittenfahrt mit Damen» (u.a. mit Niethammers) und dem ‹Leeren manches Glases› mit Schelling im Dorf Winzerla. Vgl. Wolfhart Henckmann: Solgers Schellingstudium in Jena 1801/02. Fünf unveröffentlichte Briefe. In: *Hegel-Studien* 13 (1978), 53 ff.

18

Möglicherweise hat Hegel in seinen schwierigen

Beziehungen zum Berliner Polizeiminister von Kamptz seine früheren Kontakte zu dessen Familie genutzt, über Gries und die Familie von Ziegesar: Marie von Kamptz (ab 1801 mit Friedrich von Ziegesar, Bruder von Silvie, verheiratet) und Adolph von Kamptz (verkehrt ab 1804 in Drackendorf auf dem Gut der von Ziegesars; Hinweis von Frau Betty Brux-Pinkwart). Vgl. auch Br VI/2, 58. Von Kamptz lässt 1825 über Hegel Grüße an die Ziegesars bestellen.

19

Vgl. [Campe:] *Gries*, 49. Elisabeth Campe unterliegt hier einem Irrtum, wenn sie von der ‹liebenswürdigen Silvia, einer Schwester Hegels› berichtet. Die Rede von der ‹Veranlassung zur Bekanntschaft› mit der Familie, in deren Kreise Gries in Folge Hausfreund war, verweist auf die Familie Frommann, somit auf Minchen Herzlieb. Silvie von Ziegesar war aber Gast der Verlegerfamilie und kann daher als Begleiterin der Schlittenpartie nicht ganz ausgeschlossen werden. Goethe schwärmt für Silvie und für Minchen.

20

Vgl. *Henry Crabb Robinson und seine deutschen Freunde. Brücke zwischen England und Deutschland im Zeitalter der Romantik*. Hg. von Hertha Marquardt. Bd. 1. Göttingen 1964, 195, 345.

21

Springer: *Die klassischen Stätten*, 154 f. Knebel ist Napoleon-Verehrer und Kritiker des Weimarischen Herzogtums: «So hat unser Weimar durch die ganz vorzüglichen Geister, die es besessen, in Politik auch nicht um ein Haar gewonnen», man pflege dort alte Vorurteile und verdorbene Leidenschaften und Wieland seine untertänige «Nachschleicherei».

22

Vgl. Brux-Pinkwart: *Das Frommannsche Haus*, Kap.: Hausfreunde – Georg Friedrich Wilhelm Hegel.

23

Vgl. die Kapitel zu Heidelberg und Berlin.

24

Vgl. die Kindheitserinnerungen Sidonie Passows, einer Tochter Thomas Johann Seebecks: dies.: Philipp Hausser und Kurt Wölfel: Erinnerungen aus den Kinderjahren. In: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 2 (1967), 142 f. Vgl. auch Stefan Gerber: *Universitätsverwaltung und Wissenschaftsorganisation im 19. Jahrhundert. Der Jenaer Pädagoge und Universitätskurator Moritz Seebeck*. Köln, Weimar und Wien 2004, 44.

25

Hegels Sohn Karl erinnert sich an einem Besuch als Kind im Hause Asverus. Wahrscheinlich in dem neben dem traditionsreichen Hotel Zum schwarzen Bären gelegenen Haus der Familie Asverus. Dort hat vermutlich auch Schelling zeitweilig gewohnt. Frau Asverus ist mit dem Hegel-Vertrauten Märklin bekannt sowie mit Familie Niethammer eng verbunden.

26

Brux-Pinkwart: *Das Frommannsche Haus*.

27

Auch Schelling und Schiller spielten zusammen L'Hombre in Jena.

28

Brux-Pinkwart: *Das Frommannsche Haus.*

29

Vgl. Friedrich Johannes Frommann: *Das Frommannsche Haus und seine Freunde 1792–1837*. Jena 1870, 29. Anton Geißler, 1806 ein Hörer Hegels, wirkt als Hauslehrer bei den Frommanns. Der Buchhändlerspross war später einer der Mitbegründer der Jenaer Ur-Burschenschaft, Teilnehmer am Wartburgfest. 1818 trifft der Philosoph den Studenten Fritz Frommann in Berlin, wo dieser als Sprecher der Berliner Burschenschaft tätig wurde.

30

Wilhelm Wesselhöft zählte später zu den Initiatoren der Berliner Burschenschaft (1818). Im Gefolge der Karlsbader Beschlüsse und der sog. Demagogenverfolgung wurden beide Brüder verhaftet, Robert gar zu 15 Tagen

Festungshaft verurteilt.

31 Ritter entdeckte 1801 die ultraviolette Strahlung.

32 Passow: Erinnerungen, 142.

33 Vgl. Gustav Richter: Moritz Seebeck. Eine Gedächtnisrede gehalten in der Rose zu Jena am 3. März 1886. Mit Anmerkungen und urkundlichen Beilagen. Nach M.[oritz] Seebecks Aufzeichnungen. In: *Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde* 13 (1887), 8 f.

34 Ein kurzer Text Hegels über Schillers *Wallenstein* ist erhalten (vgl. GW 2, 387 f.).

35 Dort wird am 26. Juni das Lauchstädter Theater eingeweiht, mit Goethes *Was wir bringen* und Mozarts *La clemenza di Tito*.

36 Vgl. Ernst-Otto Onnasch: Ein neuer Brief Hegels an die Gebrüder Ramann in Erfurt. In: *Hegel-Studien* 45 (2010), 11 ff.

37 Bernhard Rudolf Abeken: *Goethe in meinem Leben. Erinnerungen und Betrachtungen*. Weimar 1904, 40.

38 Auch unterhält sich Hegel mit Goethe über Steffens neue Schrift *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft* im Frommannschen Haus (vgl. Brux-Pinkwart: *Das Frommannsche Haus*; Johanna Frommann, 28./29. Aug. 1806). Gerhard Müller sieht in diesem Gespräch allerdings ein Kalkül Goethes, Hegel als Dozent in Jena zu halten (vgl. ders.: *Vom Regieren zum Gestalten. Goethe und die Universität Jena*. Heidelberg 2006, 525). Der von Goethe vermittelte ‹Hungerlohn› von 100 Talern für Hegel spricht allerdings klar dagegen.

39 Mit beiden stand Hegel im Briefwechsel. Vgl. Klaus Vieweg:

«Ihr so interessantes Vaterland». Ein Brief Hegels an den ungarischen Gelehrten Ludwig Schedius. In: *Hegel-Studien* 30 (1995), 39 ff.; ders.: Kleine Erzählungen und denkendes Andenken. Hegels Beziehungen zu ungarischen Gelehrten. In: *Hegel-Jahrbuch* 1995, 51 ff. Schedius lehrte als Professor für Ästhetik an der Universität in Pest.

40

Vgl. Klaus Vieweg: «daß mir Jena in den meisten Stücken gefällt». Briefe von Janos Samuel Dianovsky an Karl Georg Rumy aus den Jahren 1801 bis 1803. In: *Hegels Jener Naturphilosophie*. Hg. von dems. München 1998, 20.

41

Vgl. den Empfehlungsbrief von Franz Wilhelm Jung für Crabb Robinson an Hegel vom 16. Aug. 1802. In: Robinson Archiv in der Dr Williams's Library (London). Henry Crabb Robinson collection, Bundle IV, item 27: Jacob Friedrich Leonhardi, Frankfurt, 9 Jul 1802, and Franz Wilhelm Jung, Wiesbaden, 16 Aug 1802, to Georg Wilhelm Friedrich Hegel, introducing HCR.

42

Vgl. Hegels Briefwechsel mit Peter Gabriel van Ghert sowie Hegels Besuche in den Niederlanden. Auch versucht van Ghert später, Hegel für eine Professur in den Niederlanden zu gewinnen.

43

Vgl. Brux-Pinkwart: *Das Frommannsche Haus*, vgl.: Goethe. Begegnungen und Gespräche. Bd. VI. Hg. von Renate Grumach. Berlin/New York 1999, 67.

44

Vgl. *Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen.* Hg. von Erich Fuchs, Reinhard Lauth und Walter Schieche. Bd. 3. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 86; Rosenkranz: Nachlass, 70.

45

Vgl. Pinkard: *Hegel*, 103.

46

Vgl. Thibaut an Heise, 22. Feb. 1805. In: *Anton Friedrich Justus Thibaut (AD 1772–1840) in seinen Selbstzeugnissen*

und Briefen. Hg. von Rainer Polley. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1982, 128.

47

Vgl. Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807). Hg. von Heinz Kimmerle. In: *Hegel-Studien* 4 (1967), 21 ff.

48

Vgl. GW 4, 420. Hegel: «Friedrich Schlegels Auftreten mit Vorlesungen über Transzendentalphilosophie erlebte ich noch in Jena» (Br II, 98). Er erinnert sich an sechs Wochen. Schlegel las allerdings schon seit dem 27. Okt. 1800 – täglich von fünf bis sechs Uhr – Abschluss der Vorlesungen am 24. März 1801. So könnte Hegel ab Anfang Feb. 1801 die Vorlesungen Schlegels gehört haben.

49

Karl Rosenkranz: *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*. Königsberg 1840, 8.

50

Haym: *Hegel und seine Zeit*, 127.

51

HBZ 39. Dekan Ullrich bestätigt im August 1801 die Kenntnis des Textes.

52

Malerin Louise Seidler ist die Nichte des Verlegers und Buchhändlers. Ab 1830 übernahm dann Hegels Freund Friedrich Frommann dieses geschichtlich bedeutsame Gebäude, hatte doch dort im früheren Gasthof *Zur güldenen Gans* Herzog Johann der Großmütige zu der von ihm veranlassten Gründung und Einweihung der Universität Jena residiert. Vgl.: Fanny Rödenbeck: Adresse Marktplatz. Bauen, Besitzen und Bewohnen der Häuser am Jenaer Markt zwischen 1500 und 1900. Dissertation. Universität Jena. 2010.

53

Vgl. HKA III/2,1.

54

Xavier Tilliette: Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings. In: *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die*

Zusammenarbeit mit Schelling. Hg. von Dieter Henrich und Klaus Düsing. Bonn 1980 (= Hegel-Studien Beiheft; 20), 15.

55

Vgl. HKA III/2,1, 280.

56

Fichte: GA III/5, 101.

57

Vgl. *Johann Jakob Wagner's Kleine Schriften*. Hg. von Philipp Ludwig Adam. Bd. 2. Ulm 1839, 316, 321. Die Rezension erschien erstmalig im Juni 1802 in der *Salzburger Literaturzeitung*, VI. Heft. Wagner spricht vom Geistvollsten, was der transzendentale Idealismus veranlasst hat, trotz manch Dunklem und Pretiösen zeige der Autor ‹echtes Talent› und glänze mit neuen Ansichten zu einer Identitätskonzeption des *hen kai pan*, einschließlich der treffenden Kritik an Fichte.

58

[Johann Baptist Schad:] Rezension von Hegels Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. In: *Erlanger Litteratur-Zeitung* (09. Juni 1802), Nr. 46.

59

Die erwähnten Stellen und Wendungen stammen aus der Schad-Rezension.

60

Vgl. Dieter Henrich: Andersheit und Absolutheit. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel. In: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart 2001, 142 ff. Dazu auch: Heinz Kimmerle: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels ‹System der Philosophie in den Jahren 1800–1804*. Bonn 1970; Manfred Baum: *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn 1986.

61

Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802).

Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler. Hg. von Klaus Düsing. Köln 1988, 65.

62 Vgl. Rolf-Peter Horstmann: Den Verstand zur Vernunft bringen? Hegels Auseinandersetzung mit Kant in der Differenzschrift. In: *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. Hg. von Wolfgang Welsch und Klaus Vieweg. München 2003, 89 ff.

63 Vgl. Aristoteles: Metaphysik. Anal.post. II,3, 72b 7–15, Fichte: *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794). Die Forderungen lauten systematische Form, Begründung und Vollständigkeit der Deduktion.

64 Speziell in Schellings *System des transzendentalen Idealismus*.

65 Schelling hat seine Bemühungen (*Darstellung meines Systems*) um ein zusammenhängendes System nicht konsequent realisiert. Über Hegels Verhältnis zu Kant vgl. *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Hg. von Dieter Henrich. Stuttgart 1983.

66 Friedrich Immanuel Niethammer: Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie. In: *Philosophisches Journals einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* 1 (1795), Heft 1, 1 ff. Ab 1797 wirkte Fichte als Mitherausgeber des Journals.

67 F. I. Niethammer an F. P. von Herbert, 2. Juni 1794. In: *Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis*, 86.

68 Vgl. Klaus Vieweg: ‹Himmlische Lyrik› und der Offenbarungseid der Philosophie – Hegels Kritik an der Sprache der Jacobischen Offenbarungsphilosophie. In: ders.: *Skepsis und Freiheit*, 141 ff.

69 Friedrich Schlegel: KFSA XVIII, 518, Nr. 14.

70

Hegel spricht von einem *Wahn* im Sinne von bloßem Wähnen, von purem Vermuten oder Für-Wahr-Halten. Ein oberster absoluter Grundsatz, der erste Satz als das erste Wahre der Philosophie, der kein von der Reflexion Gesetztes sein kann, da er sonst in den schlechten unendlichen Regress gerät, muss als angeblich *Urwahres* oder Offenbartes pure Annahme bleiben.

71

Friedrich Schlegel: KFSA II, 227 (Athenäumsfragment Nr. 346).

72

Hegel: *Troxler-Nachschrift*, 72. «Das ideelle Prinzip, von dem er als dem ersten ausgeht, steht dem reellen entgegen, und beide finden sich durcheinander bedingt, es wird als ein drittes über ihnen Schwebendes, sie Zusammenhaltendes gefordert, das bleibt aber immer Forderung» (ebenda). Ebenso verstoße Fichte gegen sein eigenes Credo der wissenschaftlichen Begründung bezüglich des Grundsatzes: ‹Die *Wissenschaftslehre* (1794) hat einen Grundsatz bloß aufzusuchen, der in ihr nicht erwiesen werden kann, sondern zum Behuf ihrer Möglichkeit als Wissenschaft vorausgesetzt wird›. Dieser Grundsatz müsse ‹vor dem Systeme gewiß sein›, sei ‹durch sich selbst gewiß, schlechthin gewiß, *weil* er gewiß ist›. Dieser feste Grund allen Wissens gleiche der Reinholdschen Sanddüne, Wissenschaft könne sich nicht darauf stützen.

73

Fichte: GA I/2, Die intelligible Welt steht konträr zur Welt der Erscheinungen. Kausalität soll nur in der zweiten Sphäre gelten, aber die behauptete Einwirkung des Intelligiblen ist ein Kausalverhältnis.

74

In Fichtes Verstandesstaat als einer atomistischen, lebensarmen Maschine drohe der totale Verlust der angestrebten Selbstbestimmung. Vgl. Klaus Vieweg: Das ‹erste System der Freiheit› und die ‹Vernichtung aller Freiheit›: Zu Hegels Einwendungen gegen Fichtes Freiheitsverständnis. In: *Fichte-Studien* 45 (2018).

75

Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg i. Br. 1979.

76

Rezension über Hegels *Differenzschrift* in: ALZ 4 (1805), Nr. 282, 182.

77

Vgl. Kimmerle: Dokumente, 28 ff. Eine detaillierte Darstellung zur Entstehung der *Planetenschrift* und zum Verfahren der Habilitation gibt Kurt Rainer Meist (GW 5, 622 ff.); eine kommentierte Übersetzung des lateinischen Textes liefert Wolfgang Neuser: *Hegel Dissertatio de Orbitis Planetarum Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*. Weinheim 1986.

78

Vgl. *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Hg. von Xavier Tilliette. Bd. 2. Torino 1981, 35: «Herr Hegel defendit seine Sätze wie ein Fichtianer und Schellingianer. Schelling war Opponent.».

79

Neuser fasst den Kernpunkt der Missverständnisse zusammen: «Durchgängig für die Hegel-Kritik aber ist, daß sie eine falsche Intention unterstellt, so als habe Hegel eine naturwissenschaftliche Erklärung der Phänomene angestrebt. Tatsächlich hat sich Hegel jedoch für die Logizität der Begriffe interessiert. Er wollte die begrifflichen Bedingungen untersuchen, die erst erlauben, das Gravitationsphänomen zu erfahren und zu begreifen» (Neuser: *De Orbitis*, 5).

80

Einer der ersten Kritiker war Franz Xaver von Zach, Hofastronom von Herzog Ernst II. von Sachsen-Gotha-Altenburg, Gründer der Sternwarte in Gotha: *Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde*. Hg. von F. X. Zach. Bd. 5 [April 1802]. Gotha 1802. Vgl. Neuser: *De Orbitis*, 1 ff. Der Gothaer Herzog wünschte Hegels Dissertation *De Orbitis Planetarum* zu haben. Dieses

Exemplar befindet sich in der Forschungsbibliothek Gotha.

81

Der Grund hierfür war der Termindruck bei der Abgabe der Habilitationsschrift.

82

Vgl. hierzu die instruktive Darstellung von Meist (GW 5, 631 ff.).

83

Die Astronomie gilt als eine der ersten Wissenschaften – ‹Die Weltbetrachtung begann mit der Sterndeutung› (Kant). Für die alten Griechen wie für Kepler war das All der Welt, der *Kosmos*, keineswegs ein chaotischer Haufen, sondern ein geordnetes, harmonisches System von Himmelskörpern, Urbild einer vernünftigen Ordnung. Auch schließt Hegel direkt an Aristoteles an, der in der Astronomie die der Philosophie am nächsten stehende Wissenschaft sah, da diese Disziplin Betrachtungen über das sinnlich erfassbare, aber doch ewige Wesen anstellt. Bemerkenswert ist, dass die Passagen bei Aristoteles sich im Kontext seiner Überlegungen zur Einheit des Vernünftig-Göttlichen und dem Denken des Denkens im Buch XII der *Metaphysik* finden, das für Hegels intellektuellen Weg von unüberschätzbarer Bedeutung ist.

84

Vgl. Vieweg: Janos Samuel Dianovsky, 17 sowie ders.: Jenaer Confusion. Philosophische Konstellationen während Hegels ersten Jenaer Jahren. In: *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. Hg. von dems. München 1998, 53; Paul Ziche: Naturforschung in Jena zur Zeit Hegels. Materialien zum Hintergrund der spekulativen Naturphilosophie. In: *Hegel-Studien* 32 (1997), 9 ff.

85

Schelling beruft sich «mit Ueberzeugung auf die frueheren Bemühungen eines Freundes» (Schelling: HKA I/4, 330). Vgl. auch Meist (GW 5, 639 ff.).

86

Hegels früherer Jenaer Freund Paulus berichtet später, dass Hegel auf die Paradoxie großen Wert legte (vgl. GW 5,

615).

87 Neuser: *De Orbitis*, 74 f.

88 Fichte: GA I/2, 138 f.

89 Vgl. Düsing: *Troxler-Nachschrift*, 157 ff.; ders.: Hegels Vorlesungen an der Universität Jena. Manuskripte, Nachschriften, Zeugnisse. In: *Hegel-Studien* 26 (1991), 15 ff. Vgl. auch Kimmerle: Dokumente, 56 ff., 76 ff.

90 Vgl. Brady Bowman und Klaus Vieweg: Johann Friedrich Ernst Kirsten (1768–1820). Lebens- und Denkweg eines Vertreters des «Neuesten Skeptizismus» in Jena um 1800. In: *Johann Friedrich Ernst Kirsten. Grundzüge des neuesten Skepticismus*. Hg. von dens. München 2005, 9 ff.

91 Vgl. Düsing: *Troxler-Nachschrift*, 103 ff.

92 Vgl. die Ankündigung des Disputatoriums: «in Verbindung mit Hn. D. Hegel Hr. Prof. Schelling» (*Intelligenzblatt der* ALZ (1801), Nr. 175, 1412; Br IV/1, 83). Vgl. auch Caroline Schlegel an August Wilhelm Schlegel, 23. Nov. 1801. In: *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*. Hg. von Erich Schmidt. Bd. 2. Leipzig 1913, 218: «Vorige Woche hat er [Schelling] das Disputatorium eröffnet und organisirt.»

93 Abeken: *Goethe in meinem Leben*, 50; Johannes Korngiebel: Eine neue Quelle zu Schellings und Hegels Jenaer Disputatorium vom Wintersemester 1801/02. In: *Hegel-Studien* 50 (2017), 122.

94 Voß war Opponent von Abeken. Hegel besuchte Abeken im Oktober 1822 auf der Durchreise in Osnabrück und erinnerte sich wohlwollend an seinen «ehemaligen Jenenser Zuhörer» (Br II, 365 f.).

95 Vgl. [Wilhelm Traugott Krug]: *Wie der ungemeine*

Menschenverstand die Philosophie nehme; an dem kritisch-philosophischen Journale der Herren Schelling und Hegel dargestellt von Zettel und Squenz, Bücherverleihern zu Buxtehude. Buxtehude 1802, 3.

96

Ebd., 33.

97

Ebd.

98

Die Jenaische ALZ attackiert Schelling und erhebt dann später den berüchtigten Vorwurf des Obskurantismus. Dabei spielte der Buchstabenkantianer Schütz eine unrühmliche Rolle, besonders einige tendenziöse Rezensionen in der ALZ sorgten für Aufsehen. Henrik Steffens berichtet über dieses üble, intrigante Vorgehen der Herren Schütz und Hufeland: Schelling und August Wilhelm Schlegel sahen ein, «daß man mit diesem Institut einen entschiedenen Kampf wagen mußte, der in der That auch, der Lage der Sache nach, unvermeidlich war» (Henrik Steffens: *Was sich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. Bd. 4. Breslau 1841,150).

99

Tilliette (Hg.): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* 1, 113.

100

So Adam Müller (ebd., 52).

101

August von Trott auf Solz verkehrte ebenfalls als Gast im Frommannschen Haus (Brux-Pinkwart: *Das Frommannsche Haus*, Personenanhang). Dessen Ururenkel, Friedrich Adam Trott auf Solz, war Sozialdemokrat und Widerstandskämpfer im Nationalsozialismus und wurde vom Regime hingerichtet. Er verfasste 1931 seine Dissertation zu *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht* (Göttingen 1932).

102

Marquardt (Hg.): *Henry Crabb Robinson* 1, 235. August von Trott war Anhänger Napoleons, ab 1818 Staatsrat in Württemberg, 1818/19 beim Wiener Kongress und später

Gesandter Württembergs beim Frankfurter Bundestag.

103 Vgl.: Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. Bd. IV. Nachklänge. Hg. von Xavier Tilliette. Milano 1997, 21.

104 [Krug:] *Wie der ungemeine Menschenverstand,* 18.

105 Vgl. Henrich: Andersheit und Absolutheit; Düsing: *Troxler-Nachschrift.*

106 Rezension der *Phänomenologie des Geistes*. In: *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur* 3 (1810), Heft 4, 145. Vgl. auch Br I, 496 f.

107 Haym: *Hegel und seine Zeit,* 157.

108 Die ‹unerhörten Gräuel des neuesten Idealismus› (GW 4, 498) riefen empörte Reaktionen des ehrbaren Lesepublikums in Buxtehude und in Deutschland überhaupt hervor. Abgesehen von einer sehr positiven Stimme aus der *Salzburger Literaturzeitung,* die ‹feinen Witz›, ‹urbane Sprache› und die ‹kräftige Widerlegungsmanier› schätzt und Stil wie Darstellung trefflich findet, dominieren (wie einst gegen Fichte) pauschale Ablehnung und Verunglimpfung.

109 Karl August Böttiger kennzeichnet in seiner im *Teutschen Merkur* publizierten Journal-Rezension (1803) den neuen Idealismus als «Tollwurz». Verkaufe man diesen an Jünglinge, «dann wird es Polizeysache der in ihrer zartesten Blüthe, der akademischen Jugend, angegriffenen Menschheit» (Karl August Böttiger: Ueber Schellings Identitätssystem. Eine Parallele. In: *Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung* XIX (1803), 304). Auch die sogenannte katholische bayerische Aufklärungspartei schießt aus vollen Rohren. Unter Berufung auf Jacobi bezichtigt Jakob Salat, der bayerische Prophet der Plattheit, in seiner anti-idealistischen Tirade die ‹Absoluten zu Jena› eines ‹Systems der Unsittlichkeit und Gottlosigkeit›, das im teuflischen

Journal walte.

110

Kajetan Weiller: *Der Geist der allerneuesten Philosophie*, 165. Die *Oberdeutsche allgemeine Literatur-Zeitung* diagnostiziert bei der ‹Firma Schelling und Hegel› leibhaftige Barbarei, höchste Rohheit, Dunkelheit und Verwirrung›, eine ‹neue Art von Wahnsinn› bei den Jenaer ‹Sonderlingen›, den geisteskranken Idealisten›. Vgl. Salat: *Ueber den Geist der Philosophie*, 467.

111

Diese üble Schmähung findet sich in der Rezension des 4. Bandes des *Kritischen Journals*, in: *Oberdeutsche allgemeinen Literaturzeitung*, Ausgaben des 11. (71 ff.), 13. (81 ff.) und 15. Januar 1803 (97 ff.).

112

Tilliette (Hg.): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* 1, 98.

113

Zur Rezeption der politischen Philosophie Spinozas vgl. Franco Chiereghin: Filologia spinoziana e spinozismo nella concezione politica di Hegel a Jena. In: Spinoza 1677–1977, *Verifiche 4* (1977); ders.: *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggetivitá in Hegel*. Trento 1980.

114

Vgl. Bowman und Vieweg (Hg.): *Johann Friedrich Ernst Kirsten*.

115

Niethammer soll versucht haben, Goethe über Transzendentalphilosophie näher ins Bild zu setzen.

116

Vgl. Vieweg: Janos Samuel Dianovsky, 18.

117

Nach eigenem Zeugnis wurde Kant auch durch die Antinomie aus dem dogmatischen Schlummer geweckt. Vgl. Kant: AA XII, 257 f.

118

Vgl. Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Hg. und übersetzt von Malte Hossenfelder. Frankfurt a. M. 1968, 130 f. (II, 168).

119

Dieses Problem hat schon Aristoteles klar erkannt und in dessen Lösung die Erledigung der Hälfte der Philosophie gesehen.

120

Düsing (Hg.): *Troxler-Nachschrift*, 63.

121

Vgl. GW 4, 392.

122

GW 4, 206. Später beschreibt Hegel die Einheit beider als Idealismus (GW 23,1, 183 ff.).

123

Vgl. Henrich: Andersheit und Absolutheit, 153.

124

Klaus Vieweg: Sextus Empiricus als der eigentliche Vater der modernen Philosophie. In: *Hegel and Scepticism. On Klaus Vieweg's Interpretation*. Hg. von Jannis Kozatsas u.a. Berlin und Boston 2017 (= Hegel-Jahrbuch Sonderband; 10).

125

Jean Paul an Friedrich Heinrich Jacobi, 3. Dez. 1798. In: HKA III, 3, 130.

126

Vgl. Horstmann: Den Verstand zur Vernunft bringen.

127

GW 4, 400 – eine ‹Construction, die Deduction› genannt werde. Vgl. auch Fulda: *Hegel*, 79 ff. Hier wird der Anschluss an Kant sichtbar gemacht sowie der Befund der Unvollständigkeit der Kantischen Vernunftkritik verdeutlicht.

128

Vgl. Karl-Heinz Ilting: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963/64), 47.

129

Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799–1803) stellen ein umfangreiches Konvolut von Textstücken dar (GW 5, 1 ff.), vgl. besonders die Fragmente einer

Reinschrift (1802–1803).

130 GW 5–219.

131 Vgl. der ausführliche Editorische Bericht (GW 5, 552 ff.).

132 Vgl. GW 5, 601 ff.

133 Pütters Werk erschien 1786 bis 1787 in Göttingen.

134 Norbert Waszek: A Stage in the Development of Hegel's Theory of the Modern State. The 1802 Excerpts on Bonaparte and Fox. In: *Hegel-Studien* 20 (1985), 163 ff. Vgl. auch GW 5, 604 f.

135 Vgl. GW 5, 15. Die alte Reichsverfassung war Jean Paul zufolge schon tot gewesen, bevor Napoleon sie mit dem Reich zerschlagen habe (vgl. Beatrix Langner: *Jean Paul. Meister der zwei Welten*. München 2013, 397).

136 Vgl. das Kapitel zu Hegel in Stuttgart.

137 Beispiele vgl. GW 5, 174 f.

138 Vgl. Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 29 (GW 14, 45 f.).

139 Vgl. Fichte: *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie*. In: GA I/7, 207. Dazu auch: Otto Marr: Die Uhr als Symbol für Ordnung, Autorität und Determinismus. In: *Die Welt als Uhr: Deutsche Uhren und Automaten 1550–1650*. Hg. von Klaus Maurice und Otto Mayr. München 1980, 1 ff.

140 Fichte: Grundlagen des Naturrechts. In: ders: GA I/4, 92.

141 Vgl. Fichte: Der geschlossene Handelsstaat. In: ders: GA I/7, 68. Zum Beispiel werde die Anzahl der Bürger, die sich dem Ackerbau widmen, vom Staat berechnet und die

Standeszugehörigkeit der Einzelnen zugewiesen, gemäß dem Prinzip der ‹Ordnung›.

142 Vgl. ebd., 110, 138.

143 G. W. F. Hegel: *‹System of Ethical Life› (1802/03) and ‹First Philosophy of Spirit› (1803/04) (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/04)*. Hg. von H. S. Harris und T. M. Knox. Albany 1979, 167. Über Hegels Bezug auf Smith vgl. Norbert Waszek: Miscellanea: Adam Smith and Hegel on the Pin Factory. In: *The Owl of Minerva* 16 (1985), 2.

144 Vgl. GW 5, 175 f. Hier findet sich eine klare Positionierung gegen Fichtes abstrakte Gleichheitsillusionen.

145 NA, 32, 63.

146 Ebd., 64 f.

147 NA 32, 84. Die oft kolportierten Mängel in Rhetorik waren wohl auch Probleme beim Verständnis von Hegels neuartiger und eigentümlicher wie komplizierter Terminologie.

148 Vgl. NA 32, 61; WA IV 16, 356.

149 Vgl. Brux-Pinkwart: *Das Frommannsche Haus*, Kap.: Hausfreunde – Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

150 Vgl. Karl Alexander Freiherr von Reichlin-Meldegg: *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus und seine Zeit, nach dessen literarischem Nachlasse, bisher ungedrucktem Briefwechsel und mündlichen Mittheilungen*. Bd. 2. Stuttgart 1853, 295.

151 Vgl. Vieweg (Hg.): *Hegels Jenaer Naturphilosophie*.

152 Vgl. Alfredo Ferrarin: *Hegel and Aristotle*. Cambridge 2001,

407: «the autonomy of Hegel's evolution must be valued and stressed along with his commitment to distance himself from the common interpretations».

153

Vgl. Myriam Bienenstock: Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803–1804): Herdersche Einflüsse oder Aristotelisches Erbe? In: *Hegel-Studien* 24 (1989), 27 ff.; Tobias Dangel: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. Berlin 2013; Karl Heinz Ilting: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963/64), 38 ff.; Ferrarin: *Hegel*, 395 ff.; Franco Chiereghin und Perin Rossi: La metafisica dell'oggettività. In: *Logica et Metafisica di Jena*. Hg. von Franco Chiereghin. Trento 1982, 482 ff. Vgl. auch Chiereghin: Das griechische Erbe in Hegels Anthropologie. In: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Hg. von Franz Hespe und Burkhard Tuschling. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 18 ff.

154

Vgl. Ros 201: «in späteren Vorträgen nicht wesentlich verändert, nur reicher ausgeführt». Rosenkranz kannte noch die Jenaer Manuskripte; Hegels Systementwürfe und die Bücher über die Seele haben ihre Spuren hinterlassen: «Hegel hatte schon damals das Tiefste und Beste aus der Quelle selbst geschöpft.» (Walther Kern: Eine Übersetzung Hegels zu de Anima III,4–5. In: *Hegel-Studien* 1 (1961), 60. Vgl. auch Hegels Kritik an Wilhelm Gottlieb Tennemanns *Geschichte der Philosophie* aus dem Jahre 1801 (vgl. ebd., 61).

155

Vgl. Klaus Vieweg: Der junge Schelling über Realismus und Skeptizismus. In: *Berliner Schelling-Studien* 2, (2001), 223 ff.

156

[Gottlob Ernst Schulze:] Aphorismen über das Absolute, als das alleinige Princip der wahren Philosophie, über die einzige mögliche Art es zu erkennen, wie auch über das Verhältniß aller Dinge in der Welt zu demselben. In: *Neues Museum der Philosophie und Litteratur* 1 (1803), Heft 2,

107 ff.; ders.: Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniß. In: ebd. 3 (1805), Heft 2, 3 ff.

157

[Ders.:] Aphorismen über das Absolute, 112.

158

Kurt Rainer Meist: Sich vollbringender Skeptizismus. G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling. In: *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie*. Hg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1999, 192 ff.

159

Näher dazu: Vieweg: *Philosophie des Remis*, 207 ff.

160

Vgl. HBZ 65. Georg Andres Gabler artikuliert die Überraschung und Verwunderung, dass Hegel in diesen Vorlesungen im Wintersemester 1805/06 auf die Differenz zu Schelling eingeht – Wir hatten «bis dahin keinen Unterschied zwischen Hegel und Schelling gewußt; sie galten uns beide gleich und gemeinschaftlich für ein und dieselbe Philosophie» (ebd.).

161

Bei den Darstellungen der reifen Konzeption erfolgen dazu nähere Erläuterungen.

162

Ausführlichere Darstellungen zu den *Jenaer Systementwürfen* vgl. *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Hg. von Heinz Kimmerle. Berlin 2004; Rolf-Peter Horstmann: *Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften*: In: Henrich und Düsing (Hg.): Hegel in Jena, 181 ff.; Walter Jaeschke: *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart und Weimar 2010; Klaus Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn 1984 (= Hegel-Studien Beiheft; 15).

163

Klaus Vieweg: Selbstbewußtsein, Skeptizismus und

Solipsismus in Hegels *Jenaer Systementwürfen I–III*. In: Kimmerle (Hg.): *Die Eigenbedeutung*, 75 ff.

164

Vgl. Hegels Rechtsphilosophie, §§ 5, 6 und 14 (GW 14, 32 ff., 38)

165

Vgl. ebd. der Übergang von § 5 zu § 6 (GW 14, 32 ff.).

166

Vgl. Fulda: *Hegel*, 75 ff.; Henrich: Andersheit und Absolutheit.

167

Ros 202. Aus dem Begriff der Erfahrung, welche das Bewusstsein von sich selbst macht, entspringt ca. ab 1804 ein Ansatz zur *Phänomenologie des Geistes* (ideale Geschichte des Bewusstseins).

168

Fischer: Hegels Leben, 294.

169

Knebel musste Napoleon Speisen und Wein schicken.

170

Vgl. Br I, 121; Frommann: *Das Frommannsche Haus*, 62: «Hegel, (der auch mit seinem ganzen Hause, sechs Personen, bei uns logirte), […].»

171

Herbert Koch: Ein unbekannter Bericht über die Schlacht bei Jena. In: *Altes und Neues aus der Heimat. Beilage zum Jenaer Volksblatt* (1910), Nr. 27, unpag. Im Haus von Schmid befindet sich heute das Institut für Philosophie der Universität Jena.

172

Ausgewählte Werke zum Gesamttext der *Phänomenologie*: Hans Friedrich Fulda: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a. M. 1965; *Materialien zu Hegels ‹Phänomenologie des Geistes›*. Hg. von dems. und Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1973; Terry Pinkard: *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge 1994; Michael Forster: *Hegel's Idea of Phenomenology of Spirit*. Berkeley und Los Angeles 1998; Ludwig Siep: *Der Weg der*

Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M. 2000; *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kollektiver Kommentar*. Hg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch. Frankfurt a. M. 2007; Dina Emundts: *Hegels Theorie der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M. 2012; Pirmin Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*. Hamburg 2014.

173

Theodor Gottlieb von Hippel: Zimmermann der I. und Friedrich der II. In: ders.: *Sämmtliche Werke*. Bd. 10. Berlin 1828, 81.

174

Vgl. *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Hg. von Hans Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1996; Vieweg: *Philosophie des Remis*; ders: *Skepsis und Freiheit*.

175

Hierzu die Kapitel zu Frankfurt und Jena.

176

Vgl. Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, 79 ff., Hans Friedrich Fulda: Zur Logik der ‹Phänomenologie des Geistes. In: ders. und Henrich (Hg.): *Materialien*. Weiterhin zum Gesamttext der *Phänomenologie*: Pinkard: *Hegel's Phenomenology*; Michael Forster: *Hegel's Idea of Phenomenology of Spirit*.

177

Vgl. Carl Friedrich Bachmann: Rezension von Hegels System der Wissenschaft, 145 f.; Br I, 496 ff. Dagegen äußerte sich Exkollege Schelver ablehnend und bemängelte die fehlende wissenschaftliche Ordnung. Dies belegt ebenfalls, dass Schelver für die Genese der *Phänomenologie* keinerlei maßgeblichen Anteil hatte.

178

Vgl. Fischer: Hegels Leben, 298.

179

Vgl. GW 9, 68 f., 101 f., 297, 411 sowie GW 9, 121, 228, 283, 353.

180

Dazu in luzider Klarheit Fulda: *Hegel*.

181

Vgl. GW 9, 264, 400 f.: Selbstbewusstsein als absolutes Wesen wirklich, absolutes Wesen als Selbst.

182

Das Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft bekam im Vergleich zu anderen Passagen der *Phänomenologie* große, teilweise überzogene Aufmerksamkeit.

183

Vgl. Vieweg: Hegels lange Rochade – Die ‹Umkehrung des Bewußtseins selbst›. In: ders.: *Skepsis und Freiheit*, 85 ff.

184

Hier wird die in den *Journal*-Aufsätzen und in den *Systementwürfen* geführte Argumentation fortgeführt.

185

Vgl. Michael Quante: ‹Die Vernunft vernünftig aufgefaßt›. Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft. In: Vieweg und Welsch (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 325 ff. Zu Hegels Kritik an Gall vgl. GW 9, 171 ff. Zur Gallschen Lehre vgl. Sigrid Oehler-Klein: *Die Schädellehre Franz Joseph Galls in Literatur und Kritik des 19. Jahrhunderts*. Stuttgart und New York 1990.

186

Dazu weiter GW 9, 171 ff. «Die *reine* Kategorie, welche in der Form des *Seyns* oder der *Unmittelbarkeit* für das Bewußtseyn ist, ist der noch *unvermittelte*, nur *vorhandne* Gegenstand, und das Bewußtsein ein eben so unvermitteltes Verhalten» (GW 9, 191). Sein oder Unmittelbares werden mit dem Terminus «Vorhandenheit», mit einem Gegebenen, das wir unmittelbar finden, beschrieben.

187

Froriep erklärt: Keine Erkenntnis werde a priori erreicht, sondern ‹samt und sonders aus der Natur durch die sorgfältigste Beobachtung genommen›. Vgl. Ludwig Friedrich Froriep: *Darstellung der neuen, auf Untersuchungen der Verrichtungen des Gehirns gegründeten, Theorie der Physiognomik des Hn. Dr. Gall in Wien*. Weimar 1802.

188

Vgl. Klaus Vieweg: «Das geistige Tierreich oder das schlaue Füchslein – Zur Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt*. Hg. von Thomas Sören Hoffmann. Hamburg 2009 (= Hegel-Studien Beiheft; 50).

189

Vgl. Klaus Vieweg: The Wisdom of the Animals. In: *Wisdom and Academic Education.* Hg. von Filip Buekens. Tilburg 2006.

190

Das Tun umfasst das Übersetzen der Subjektivität ins Objektive.

191

Vgl. Vieweg: Das geistige Tierreich.

192

TWA 9, 239.

193

TWA 10, 202.

194

Fichte: GA I/5,146.

195

Die sich anschließenden Darlegungen folgen im Wesentlichen dem Aufsatz: Klaus Vieweg: Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung zum Begriff. In: Vieweg/Welsch (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vgl. auch die näheren Ausführungen zu den Bausteinen von Hegels Theorie der Vorstellung und der Einbildungskraft im Berlin-Kapitel.

196

Dazu ausführlicher im Kontext der Behandlung der Berliner Vorlesungen über Religionsphilosophie.

197

Hierin besteht eine Ähnlichkeit mit den theologischen Vorstellungen Kants.

198

Fulda: *Hegel*, 92 f.

1

Das ehemalige Hochstift zählte immerhin 180.000 bis 195.000 Einwohner.

2

Vgl. Mark Häberlein und Michaela Schmölz-Häberlein: *Adalbert Friedrich Marcus (1753–1816). Ein Bamberger Arzt zwischen aufgeklärten Reformen romantischer Medizin*. Würzburg 2016, 340. Marcus hatte einen Teil des Exklosters auf dem Michelsberg erworben und dort auch eine psychiatrische Anstalt gegründet. Auch dieser Luther war eine kleine Provokation im erzkatholischen Bamberg.

3

Karl Hegel schreibt, dass der Vater «eine Zeit unter außerordentlichen Umständen eine Zeitung redigiren mußte» (*Die Brautbriefe Karl Hegels an Susanna Maria von Tucher. Aus der Verlobungszeit des Rostocker Geschichtsprofessors und der Nürnberger Patriziertochter 1849/50*. Hg. von Helmut Neuhaus. Köln, Weimar und Wien 2018, 29).

4

Joachim Heinrich Jäck: *Bamberg und dessen Umgebung*. Ein Taschenbuch. Bamberg 1812, 153.

5

Das Haus zum Krebs, Pfahlplätzchen 1 (Baugeschichte), 1966. Den Hinweis darauf und eine Kopie verdanke ich Christian Illies (Bamberg).

6

F. Nicolin: *Hegel 1770–1970*, 143.

7

Vgl. Jäck: *Bamberg und dessen Umgebung*, 4.

8

Bachmann: Rezension von Hegels System der Wissenschaft. In: *Intelligenzblatt der Heidelbergischen Jahrbücher* 3, Bd. 1 (1810), Nr. VIII, 145.

9

Zu weiteren Rezensionen vgl. Wolfgang Bonsiepen: Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes. In: *Hegel-Studien* 14 (1979), 9 ff.

10

Die Informationen zum Bamberger Bier dieser Jahre gehen auf die Recherchen von Matthias Scherbaum (Bamberg) und dessen Manuskript *Knapp zwei Jahre voller Entbehrungen – Hegels Privatleben in Bamberg (März 1807 – November 1808)* zurück. Für Hegels Bamberger Zeit lassen sich neun Brauereien benennen, die auf dem Stephansberg Bier aus ihren Kellern gewerblich an Gäste verkauften: 1. *Bauernwirt*, 2. *Klosterbräu*, 3. *Leiterlein*, 4. *Pfau*, 5. *Ringlein*, 6. *Roter Ochse*, 7. *Schlenkerla*, 8. *Weißer Ochse*, 9. *Weißes Lamm*.

11

Sicher Würzburger Stein, auch Weine aus Wertheim und Escherndorf (vgl. Scherbaum: *Knapp zwei Jahre*). Der Kompagnon von Niezoldi war der bekannte Bamberger Dichter Carl Friedrich Kunz, der dann die Weinhandlung von Niezoldi übernahm (am Bamberger Maxplatz). Vgl. auch Georg Seeberger: *Chronik der protestantischen Pfarrei Bamberg (1807–1907)*. Bamberg 1907, 14, 51.

12

Vgl. Manfred Rühl: *Journalistik und Journalismen im Wandel*. Wiesbaden 2011, 101 ff. Schneiderbanger führte seit 1802 sowohl das Zeitungskontor, die Druckerei und die Buchhandlung. Vgl. Joachim Heinrich Jäck: *Denkschrift für das Jubelfest der Buchdruckerkunst*. Bamberg 1840, 34.

13

Vgl. Joachim Heinrich Jäck: *Zweites Pantheon der Literaten und Künstler Bambergs vom XI. Jahrhunderte bis 1844*. Bamberg 1844, 35. Fässer war «von Dr. Hegel bis Funk», von 1808 bis 1843, als Buchhalter der Zeitung tätig.

14

Joachim Heinrich Jäck: Adalbert Friedrich Marcus, nach dem Leben und Charakter geschildert. In: *Isis oder Encyclopädische Zeitung* 1 (1819), Heft V, 704.

15

Ignaz Christian Schwarz: *Der Staat und die ersten Epochen seiner Geschichte: eine philosophisch-historische Abhandlung*. Erlangen 1828.

16

Fränkischer Merkur (Bamberger Zeitung), 27. Dez. 1834.

17

Fränkischer Merkur (1831), Beilage Nr. 49. Vgl. auch Wilhelm Raimund Beyer: *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*. Köln 1974, 40.

18

Br I, 492 f. Vgl. auch Gotthilf Heinrich Schubert: *Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben. Eine Selbstbiographie*. Bd. 2. Erlangen 1855.

19

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Briefe und Dokumente. Bd. 1. Hg. von Horst Fuhrmans. Bonn 1962, 539.

20

Vgl. Rosenkranz: Nachlass, 57.

21

Im Anschluss an Hegel sah Robert Eduard Prutz in Journalismus und Demokratie zwei Seiten einer Medaille und betonte den Beitrag der Publizistik zur Wohlfahrt der Völker.

22

Vgl. Manfred Baum und Kurt Rainer Meist: Politik und Philosophie in der Bamberger Zeit. Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit. In: *Hegel-Studien* 10 (1975), 113 f.

23

Zur Einführung des *Code Napoléon* vgl. Br I, 218 f., 480 f.

24

Vgl. die Verfassung des Königreichs Westphalen und die Berichte in der *Bamberger Zeitung*.

25

Vgl. Br I, 197. Jean Paul hatte in seinem *Freiheitsbüchlein* das Prinzip der Publizität gepriesen, auch mit Hinweis auf

die Situation in England.

26 Vgl. Br I, 243 ff. Auf der Grundlage von Artikeln aus Erfurter und Gothaer Zeitungen und Knebels Briefen berichtet die Bamberger Zeitung über dieses Ereignis, was ihr wegen einer Marginalie fast zum Verhängnis wird (vgl. Br I, 486 ff.).

27 Bamberg war für Jahrhunderte ein Fürstbistum.

28 Vgl. GW 5, 438 f. Frank wird später auf Lehrstühle für Orientalistik in Würzburg und München berufen und publiziert eine Replik zu Friedrich Schlegels Indien-Buch.

29 Vgl. Baum und Meist: Politik und Philosophie in der Bamberger Zeit, 116.

30 Vgl. ebd., 125. Auch werden die Münchener Akademiereden *Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck* von Jacobi sowie *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur* aus der Feder Schellings angekündigt (GW 5, 427, 430).

31 TWA 2, 575.

32 TWA 2, 548.

33 TWA 2, 546 f., 561.

34 Ebd., 548.

35 Rosenkranz: Nachlass, 75.

36 Die Würzburger protestantisch-theologische Fakultät war geschlossen worden. Auch Hegels späterer Förderer Daub war in Würzburg Kollege der drei Neu-Bamberger gewesen – wohl eine wichtige Grundlage für Hegels mit massiver Unterstützung durch Daub erfolgte Berufung nach

Heidelberg 1816.

37 Zur protestantischen Kirche in Bayern vgl. Hegels Brief an Niethammer vom 13. Oktober 1807 (Br I, 191 ff., 476). 1803 wurde St. Stephan als katholische Kirche geschlossen.

38 Ebd., 1 ff. Vgl. ebd., 60 ff. Die Kanzel, von der Pfarrer Fuchs die erste Predigt hielt, ist erhalten.

39 Vgl. Seeberger: *Chronik*, 26 f.

40 Karl Fuchs: *Ueber das Wesen der Kirche als Einladung zu der auf das hohe Namensfest Ihrer Majestät der Königin von Bayern festgesetzten Eröffnung des protestantischen Gottesdienstes in Bamberg*. Bamberg 1808, 11.

41 Vgl. Joachim Heinrich Jäck: *Allgemeine Geschichte Bambergs vom J. 1007 bis 1811*. Bamberg und Würzburg 1811, 224.

42 Vgl. Br I, 246. Am 25. September 1808 ging man in Weimar «gegen 8 Uhr in das Komödienhaus», «wo von den kaiserlich französischen Schauspielern das Trauerspiel *La mort de César* mit großem Beifalle aufgeführt wurde», Talma wird von Eugene Delacroix gemalt, auch bezieht sich Nietzsche auf ihn.

43 Vgl. Br I, 159, 171, 174.

44 Vgl. Hans Dörge und Günther Diruf: *Familiendokumentation zur Familie Diruf*. Herrn Prof. Dr. Günther Diruf (Bamberg) danke ich für die Zusendung der entsprechenden Teile dieses Dokuments. Carl Jakob Diruf war nach seiner Zeit als Leibarzt des bayerischen Kronprinzen Ludwig stellvertretender Direktor am Allgemeinen Krankenhaus Bambergs (vgl. Häberlein und Schmölz-Häberlein: *Adalbert Friedrich Marcus*, 309 f.). Zu dessen Direktor Marcus hielt Diruf allerdings eine gewisse Distanz wegen dessen romantischer Medizin.

45

Brief der Diruf-Tochter Laura (vgl. Dörge und Diruf: Familiendokumentation, 223).

46

Vgl. ebd., 224.

47

Dörge und Diruf: *Familiendokumentation*, 224. Der Theologe Christoph David Anton Martini kam zusammen mit Paulus, Niethammer und Fuchs aus Würzburg nach Bamberg.

48

Vgl. Br I, 261. Niethammer hat Lichtenthaler 1811 für eine Professur am Gymnasium in München empfohlen, später wurde dieser Bibliothekar sowie Erzieher der Kinder des Kronprinzen Ludwig in Würzburg und dann Direktor der Hof- und Staatsbibliothek München.

49

Graser war besonders in Oberfranken tätig und stützte sich auf Ideen der Aufklärung und neben Pestalozzi auch auf Herder. Er wurde als katholischer Priester, der sich ohne Genehmigung des bischöflichen Generalvikariats verehelichte, später exkommuniziert. Der darüber wohl informierte Hegel spricht anlässlich dieses Vorgangs von ‹Inquisition› (Br I, 414). Aus Heidelberger Zeit ist Hegels Vertrautheit mit Grasers später erschienener Studie *Divinität oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung* (Bayreuth 1811) belegt (Br I, 393). Vgl. hierzu Friedhelm Nicolin: Hegel als Professor in Heidelberg. Aus den Akten der philosophischen Fakultät 1816–18. In: *Hegel-Studien* 2 (1963), 71 ff.

50

Der Band erschien 1791 als französisches Original; ein Jahr später folgte die deutsche Übersetzung (Berlin 1792) (vgl. D'Hondt: *Quellen*, 94 f.). Zum Einfluss der Schrift Volneys auf Hegels Geschichtsverständnis vgl. ebd., 71 ff.

51

So Peder Hjort, in: Tilliette (Hg.): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* 2, 108.

52

Vgl. Johann Heinrich Liebeskind: *Rückerinnerungen von einer Reise durch einen Theil von Teutschland, Preußen, Kurland und Liefland, während des Aufenthalts der Franzosen in Mainz und der Unruhen in Polen*. Strasburg und Königsberg 1795.

53

[Johann Baptist] Schad: Geständnisse aus dem Kloster. In: *Der neue Teutsche Merkur* 1 (1797), 145.

54

Julius von Soden kritisiert zwar bestimmte Züge des Feudalen, tritt jedoch als Gegner von Aufklärung, Revolution und napoleonischer Ordnung auf. Vgl. Peter Hanke: *Ein Bürger von Adel. Leben und Werk des Julius von Soden (1754–1831)*. Würzburg 1988.

55

Wagner war wie auch Niethammer, Paulus und Fuchs aus Würzburg nach Bamberg gekommen und Hegel aufgrund der ambivalenten Wagnerschen Rezension der *Differenzschrift* bekannt. Wagners einstiger Förderer Schelling wie auch Niethammer hatten Hegel aus Würzburg über ihren Kollegen berichtet – ‹unser Bekannter, der Salzburger Wagner› zeichnete sich laut Schelling durch die ‹Rohheit seiner Gedanken› aus und erlebte in Würzburg ein Ende mit Schrecken (Niethammer). Vgl. Wolfgang G. Stock: Die Philosophie Johann Jakob Wagners. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 36 (1982), Heft 2, 262 ff.

56

Diesen Hinweis verdanke ich Anton Friedrich Koch.

57

Vgl. Häberlein und Schmölz-Häberlein: *Adalbert Friedrich Marcus*. Später versucht Caroline, ihre Tochter mit Schelling, mit Jean Paul und Hegel zu verkuppeln (vgl. Tilliette: Schelling. Biographie, 118). Wohl gab es auch Techtelmechtel zwischen Caroline und August Wilhelm Schlegel sowie Jean Paul. Vgl. Roger Paulin: *August Wilhelm Schlegel. Biographie*. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Philipp Multhaupt. Paderborn 2017, 267.

58

Wilhelm Raimund Beyer: *Denken und Bedenken. Hegel-Aufsätze*. Zum 75. Geburtstag von Wilhelm Raimund Beyer. Hg. von Manfred Buhr. Berlin 1977, 223.

59 Vgl. auch Jean Pauls Liebe zum Bamberger Bier und dessen ‹Import› an seine jeweilige Wohnstätte.

60 Schon 1807 hatte Hegel den Vorschlag, als Religionslehrer an den Bamberger Schulen tätig zu werden, abgelehnt (vgl. Karl Fuchs: *Allgemeine Uebersicht des Zustandes der protestantischen Kirchen in Bayern bei der dritten Säkularfeier der Augsburgischen Confessions-Uebergabe im Jahr 1830*. Ansbach 1830).

61 Korrespondenz- und Notizblatt. In: *Zeitung für die elegante Welt* 50 (1807), 399.

62 Vgl. Karl Friedrich Reinhard an Johann Wolfgang von Goethe, 31. Aug. 1807. In: *Goethe und Reinhard. Briefwechsel in den Jahren 1807–1832. Mit einer Vorrede des Kanzlers von Müller*. Wiesbaden 1957, 35.

63 Näher zu diesem Eingriff der Zensur: Br I, 256 ff.; 486 ff.; Beyer: *Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung;* Baum und Meist: Politik und Philosophie in der Bamberger Zeit; Br I, 486 f. Dies bedeutet für Hegel die Abwendung von seiner Tätigkeit als Redakteur, nicht die Abkehr von der Zeitung.

64 Vgl. Jean Paul: *Freiheitsbüchlein*. Mit einem Nachwort von Sibylle Lewitscharoff. München 2007, 81, 61, 47.

65 Vgl. das offizielle Berufungsschreiben (Br I, 259; Br II, 15, 11).

VII. Nürnberg – Das erste humanistische Gymnasium, die große *Logik* und die kleine Familie (1808–1816)

1

Vgl. Ludwig Tieck: *Franz Sternbalds Wanderungen*. Bd. 1. Berlin 1798, 4, 7.

2 Probierwaage, Taschenuhr, Drahtziehen und das Ätzen von Kristall waren hier erfunden worden. Behaim hatte 1493 den berühmten Erdglobus geschaffen, gestützt auf Ptolemäus, Plinius, Strabon und Marco Polo.

3 Vgl. Thomas Schuler: *«Wir sind auf einem Vulkan». Napoleon und Bayern.* München 2015, bes. 154 ff. Zu den vielfältigen Facetten des städtischen Lebens dieser Jahre vgl. Carl Mainberger: *Neues Taschenbuch von Nürnberg.* Nürnberg 1819.

4 Melanchthon hielt 1526 die Rede zur feierlichen Eröffnung der Schule, die 1826 seinen Namen erhielt. Albrecht Dürers Gemälde *Vier Apostel* (1526) sollen Gesichtszüge der Gründer dieser Schule tragen.

5 Vgl. Mainberger: *Neues Taschenbuch von Nürnberg*, 150 f. Später wohnte die Familie Hegel in den oberen Räumen.

6 Eimmart, der wie Leibniz bei Erhard Weigel in Jena studierte, war Anfang des 18. Jahrhunderts maßgeblich am Aufstieg Nürnbergs zu einem Zentrum der astronomischen Forschung beteiligt.

7 Depositum des königlichen Gymnasiums in Nürnberg 1884 GNM Nürnberg [vgl. Hinweise zur Abbildung]. Vgl. Hans Gaab: Zur Geschichte der Eimmart-Sternwarte. In: *Regiomontanus Bote* 18 (2005), Spezialausgabe, 32 ff.

8 Vgl. Gaab: Eimmart-Sternwarte, 32 ff.

9 Vgl. Mainberger: *Neues Taschenbuch von Nürnberg*, 152 f.

10 Als Lehrer waren am Gymnasium u.a. tätig: Gottlieb Andreas Rehberger, Ludwig Heller, Götz, Christoph

Wilhelm Friedrich Penzenkuffer. Vgl. die Bittschrift der Nürnberger Bürgerschaft an das Innenministerium von 1810 (vgl. Kurt Hussel: Hegel als Rektor und Lehrer am Gymnasium in Nürnberg. In: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 48 (1958), 311).

11

Zur genaueren Struktur vgl. Br I, 489, 491. Die Lektürepalette reicht von Pindar und Hesiod, Homer über Herodot und Thukydides, Sophokles (*Antigone, Ajax, Philoktet, Oedipus auf Colonus*) und Euripides (*Die Phönikerinnen*), Platon (*Kriton, Phaidon, Laches, Apologie*) und Aristoteles, Horaz, Virgil, Cicero und Plutarch. Gelesen wird auch Forsters Übertragung des indischen Nationaldramas *Sakuntala*, Herders Bearbeitung des spanischen Heldenepos *El Cid*, der *Don Quixote* und natürlich Shakespeare. Eine ausgezeichnete Übersicht zu Lehrern, Schülern und Lehrgegenständen liefern die gedruckten *Jahresberichte von der Königlichen Studienanstalt des Gymnasiums zu Nürnberg* von 1811 bis 1816. Vgl. auch [Georg Lochner:] Hegel in Nürnberg 1808. Abdruck eines Sendschreibens an Professor Karl Rosenkranz. In: *Nürnberger Kurier* 170 (3.–5. Aug. 1844), Nr. 216–218, unpag.

12

Als Lehrbücher finden u.a. Verwendung: Chr. G. Bröder: *Kleine lateinische Grammatik*; Fr. W. Döring: Lateinisches Elementarbuch; J. H. P. Seidensticker: *Deklamatorisches Lehrbuch für mittlere und obere Schulklassen*; J. Wismayer: *Kleine deutsche Sprachlehre zum Gebrauch in Schulen*; Ph. K. Buttmann: *Griechische Grammatik* (Hegel wird in Berlin in gutem Kontakt mit Buttmann stehen); F. Kries: *Lehrbuch der Physik für gelehrte Schulen*; F. Gedike: *Französisches Lesebuch für Anfänger nebst einer kurzen Grammatik*.

13

Vgl. das Übungsheft des Schülers von Praun. In: StadtAN E 28/II – Praun: Akten und Bände, Nr. 586.

14

Dazu zählen u.a. Schriften von Homer und Horaz, Racine,

Marmontel, Rochefoucauld, Corneille und Vertot, Schillers Gedichte und Goethes *Hermann und Dorothea*.

15

Möglicherweise handelt es sich auch um Johann Heinrich Campes *Robinson der Jüngere. Ein Lesebuch für Kinder* (Hamburg 1779/80), eine Übersetzung und Bearbeitung von Defoes Meisterwerk. Die Schriften zur Pädagogik von Campe (1792 Ehrenbürger der Französischen Republik) hatte Hegel schon im Gymnasium gelesen. Campes Neffe, Friedrich Campe, ebenfalls Anhänger von Rousseau, lebt in Nürnberg, besitzt eine Buchhandlung, einen Verlag und eine außergewöhnlich wertvolle Gemäldesammlung. Er gehört wohl zum Bekanntenkreis von Merkel und Hegel und wirkt später als Präsident des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels.

16

Vgl. Lochner: Hegel in Nürnberg 1808 (4. Aug. 1844), 2.

17

Anlässlich von Friedrich Schlegels Konversion zum Katholizismus empfiehlt Freund Paul Wolfgang Merkel, Schlegel und dessen Mitstreiter in Kapuzinerkutten zu stecken und in ein Kloster zu sperren, damit ihnen die Narrheit vergeht und sie zur Besinnung kommen. In Altötting – so Merkels beißender Spott – soll ‹ein Brief vom Himmel gefallen sein, worinnen unser Herr Gott gemeldet habe, dass am 6. April der jüngste Tag komme. Da dies nicht eintrat, streitet man jetzt, ob sich unser Herr Gott im Datum irrte oder nach einem anderen Kalender rechnet, Merkel Briefe/Tagebuch StadtAN E 18 Nr. 408.

18

Akten des Staatsarchivs Nürnberg, Abgabe 1900, Reg. K. d. J. Nr. 4585. Vgl. auch Beyer: *Denken und Bedenken*, 138.

19

Im September 1811 notiert Paulus: «Von Hegel hörte ich kürzl. dass man in Tübingen, wo die Philosophie allerdings nie Bestauntes bedürfte was wo jetzt nur Universitätsorganisation vorgeht, an ihn denke. Wie sehr

sollte mich dies freuen. Minister von Mandelslohe u. GR. von Wangenheim sind die Hauptpersonen bey der Universitäts Formationsdeputation» (StadtAN E 18 – Familienarchiv Merkel, Nr. 352, unpag.). Ulrich Lebrecht Graf von Mandelsloh wirkte als Finanzminister, Karl August von Wangenheim war Kurator der Universität Tübingen und später erklärter Gegner Metternichs. Seine Reformvorschläge zur Verfassung Württembergs unterstützt Hegel 1817.

20 Vgl. GW 10/2, 867 ff. Durchaus bestehende Differenzen in den Berichten werden erwähnt.

21 Johann Georg August Wirth: *Denkwürdigkeiten aus meinem Leben*. Emmishofen 1844, 26.

22 Vgl. ebd., 25.

23 Michael Birkenbihl: *Georg Friedrich Daumer*, München 1902, 6.

24 Gerber: *Moritz Seebeck*, 485.

25 Vgl. ebd., 90.

26 Georg Friedrich Daumer: Autograph, Kotte Autographs GmbH Roßhaupten. Später geht Daumer auf Distanz zu Hegels Philosophie.

27 Vgl. GW 10/2, 867 ff. Vgl. auch die Schülerhefte von Abegg (GW 10/2, 717 ff.).

28 Vgl. Rosenkranz: Nachlass, 116 f. Lochner besuchte von 1808 bis 1815 das Gymnasium, studierte in Erlangen, wurde als ‹Demagoge› verdächtigt und verhaftet und war später Lehrer und Rektor am Nürnberger Gymnasium.

29 Lochner: Hegel in Nürnberg 1808. Die Zitate in diesem

Absatz stammen aus diesem Text.

30 Dazu existieren zwei Berichte von ehemaligen Schülern. In einem offiziellen Jahresbericht lobt Hegel die Aktivitäten des Lesezirkels (GW 10/2, 868).

31 Vgl. *Handbuch der Geschichte des Bayerischen Bildungswesens*. Bd. II. Hg. von Max Liedtke [u.a.]. Bad Heilbrunn 1993, 203.

32 Vgl. ebd. 204. Neben dem Gymnasium Hegels ist das Realgymnasium gemeint.

33 Vgl. Br II, 323. Vgl. auch Br I, 349. Stephani hatte in Erlangen bei Hegels Frankfurter Freund Hufnagel Vorlesungen gehört und stand im Briefwechsel mit Fichte. In einem berühmten Brief teilt Fichte 1793 an Stephani mit, dass er ein «neues Fundament» der Philosophie entdeckt habe (Fichte: GA III/2, 27 ff.).

34 Besonders Heinrich Stephani: *Grundriss der Staatserziehungswissenschaft*. Weißenfels und Leipzig, 1797; ders.: *System der öffentlichen Erziehung. Ein nöthiges Handbuch für alle, welche an derselben zweckmäßigen Antheil nehmen wollen*. Erlangen 1813. Diesen Hinweis verdanke ich Michael Winkler (Nürnberg).

35 Vgl. Hegels Darstellungen über die Familie als Erziehungsgemeinschaft (GW 14, 141 ff.). Zur Interpretation von seinem Begriff der Familie vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 251 ff., 123 f.

36 Stephani: *System der öffentlichen Erziehung*, 49 f.

37 Liedtke (Hg.): *Handbuch*, 207.

38 Dazu die Berichte der Königlichen Studienanstalt an das Ministerium in München. Vom Schüler Scheurl liegt eine

Handschrift vor: ‹Philosophische Ausarbeitungen des Christoph Joachim Wilhelm Scheurl bei Prof. Hegel; Anmerkungen zu philosophischen Begriffsbestimmungen (Fragmente) 1810›. Stadt AN E 20, Nr. A 674. Die Edition ist in Vorbereitung.

39 Vgl. Günther Nicolin: Zwölf unbekannte Briefe von und an Hegel. In: *Hegel-Studien* 7 (1972), 102 f.

40 Vgl. Max Liedtke: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – Schulrat in Nürnberg 1813–1816.* Nürnberg 2009, 11 ff.

41 Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 141 ff.

42 Vgl. Liedtke: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 12 f.

43 Weitere Hegel-Seminaristen werden ab 1821 Mitglieder dieses Vereins. Zum Lehrerverein vgl. Max Liedtke (Hg.): *Lehrervereins-Protokolle Nürnberg 1821–1830. Aus den Anfängen der Lehrervereinsbewegung*. Bad Heilbrunn 1989; ders: *Die Geschichte des BLLV beginnt 1823. Die Geschichte des Allgemeinen Lehrervereins in Bayern*. Trostberg 1995. Für den Hinweis auf Johann Ruder und den Lehrerverein danke ich Manfred Schreiner (Nürnberg).

44 Die Erschließung von Hegels Unterrichtspraxis kann sich auf eine umfangreiche Textbasis stützen: eigene Manuskripte, Diktate, Schülerhefte, Reden zum Schuljahresabschluss sowie in besonders aufschlussreicher Weise das die gymnasiale Lehre der Philosophie behandelnde Privatgutachten für Niethammer.Vgl. die Bände 10/1 und 10/2 der GW sowie die *Jahresberichte von der Königlichen Studienanstalt des Gymnasiums zu Nürnberg*.

45 Besonders die Paradoxien des Zenon.

46 Vgl. die umfassende Darstellung zu den Unterrichtsgegenständen und entsprechenden Editionen

(GW 10/2, 878 ff.). Ein Fecht- und ein Stallmeister gaben Unterricht im Fechten und Reiten.

47

Vgl. *Jahresberichte von der Königlichen Studienanstalt des Gymnasiums zu Nürnberg bekannt gemacht bei der öffentlichen Preisaustheilung den 29ten August 1816.* Nürnberg 1816, 4.

48

Vgl. Br I, 428; GW 10/2, 867.

49

Vgl. Rosenkranz: Nachlass, 54 – «Diese prägnanten, von Deutlichkeit strotzenden Paragraphen, diese Milde der Sprache, diese Auswahl des Stoffs, dieses Maaßhalten, diese Anordnung der Unterrichtsgegenstände, – es ist eine unvergleichliche Meisterschaft» (ebd., 43).

50

Vgl. Michael Diefenbacher, Alice Olaru und Georg Seiderer (Hg.): Paul Wolfgang Merkel: Tagebücher (1794–1819. In: *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg* (voraussichtlich 2020). Frau Olaru danke ich für die gewährte Einsichtnahme in die Quellen im Stadtarchiv Nürnberg (StadtAN).

51

Vgl: Merkel Briefe/Tagebuch StadtAN E 18, Nr. 122, Bl. 145–147; E 18, Nr. 123, Bl. 5, Bl. 109–110; E 18, Nr. 125, Bl. 193; E 18, Nr. 126, Bl. 62; E 18, Nr. 127, Bl. 102, 181.

52

1795 soll ein Großteil der Bevölkerung Anhänger der Revolution gewesen sein.

53

Zu Kießling in diesen Jahren vgl. *Deutsche Jakobiner. Mainzer Republik und Cisrhenanen*. Bd. 1. Hg. von Helmut Haasis und Friedrich Schütz. Mainz 1981; Helmut Haasis: *Gebt der Freiheit Flügel: die Zeit der deutschen Jakobiner 1789–1805*. Bd. 2. Reinbek bei Hamburg 1988, 749 ff.

54

Merkel Briefe/Tagebuch StadtAN E 18, Nr. 122, Bl. 145–147.

55

Ebd. StadtAN E 18, Nr. 124, Bl. 152.

56

Jean Paul: HKA III, 8, 235.

57

Gabler wird später als Nachfolger von Hegel nach Berlin berufen.

58

Heller 1817 für Philologie und Philosophie, Schweigger 1818 für Physik und Chemie, Pfaff ebenfalls 1818 für Mathematik, 1819 Schubert für Naturgeschichte und Kanne für orientalische Sprachen. Die Häufung des akademischen Engagements hatte ihre Ursache in der Schließung des Realinstituts, war aber schon lange geplant: Bereits 1813 legte Niethammer einen entsprechenden Plan für Erlangen vor mit dem Anliegen, Paulus und Hegel an die neue fränkische Universität zu binden. Vgl. Br II, 373; HBZ 104.

59

Vgl. die in den Nürnberger Papieren sich zeigende breitgestreute Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Arbeiten (Kielmeyer, Lamarck, Cuvier, Blumenbach, Reil, Werner, Winterl, Hufeland etc. – GW 10/1 und 10/2)

60

Hegel reklamiert diese Bezeichnung ausdrücklich als seine Leistung, woran sich der Konflikt mit Seebeck um die Namensgeberschaft entzündete. Vgl. Hegel an Goethe: «ein Name, den ich mich freue, daß Sie ihn, wie ich ihn dem epoptischen nachgräzisiert habe, gelten lassen» (Br II, 162, 420).

61

Zu Hoven vgl. GW 10/2, 781; GW 13, 211, 221 ff.). Zu Schweigger: Verweis auf das von Schweigger herausgegebene prominente *Journal für Chemie und Physik* (vgl. TWA 9, 467).

62

Vgl. GW 13, 235 ff. Über Schubert und Hoven könnte Hegel auf die Arbeiten von Philippe Pinel zur Psychiatrie aufmerksam geworden sein (GW 10/2, 1108). Impulse

vermitteln Schuberts Arbeiten zur Astronomie, Mineralogie und Geologie, in denen er eine ganzheitliche, gegen eine mechanische Ansicht der Natur vertritt. Darüber hinaus sind die Arbeiten zum Ursprung von Sprache und Naturkult als auch zu den orientalischen Kulturen (Ägypten, Indien) erwähnenswert.

63

Vgl. Rebecca Habermas: *Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750–1850)*. Göttingen 2000, 236.

64

Br I, 420. Merkel berichtet über das Gerücht eines Versöhnungstreffens zwischen Schelling und Jacobi, an welchem auch Niethammer und Jean Paul teilnehmen sollen. Merkel Briefe/Tagebuch StadtAN E 18, Nr. 409.

65

Vgl. Michael Diefenbacher, Ruth Bach-Damaskinos und Georg Seiderer: *Paul Wolfgang Merkel (1756–1820) Kaufmann, Reformer, Patriot*. Ausstellungskatalog des Stadtarchivs Nürnberg 16, Nürnberg 2006, 18 ff. In der Gründerliste der Französischen Gesellschaft von 1810 waren 318 Mitglieder verzeichnet, neben den Inauguratoren Roth und Merkel der Senator und Ratsdirektor Jobst von Tucher, Grundherr, Christoph Haller von Hallerstein, Scheurl, Hoven und Paulus. Weitere Bekannte und Kollegen Hegels sind vertreten: Heller, Penzenkuffer, Kanne und Pfaff, Schrag sowie Gabler. Das Lesekabinett im vereinseigenen Hause führt politische und literarische Zeitungen aus dem In- und Ausland, es gab ein Konversationszimmer, man konnte Karten und Billard spielen, auch Bälle werden veranstaltet.

66

Zum Beispiel Messingsfabriken, Gießereien, Glas- und Spiegelherstellung, Textil- und Porzellanfabriken.

67

Die Besonderheit jedes Menschen kommt in Betracht, nach der Moral sollen wir das Wohl Anderer befördern (GW 10/2, 713).

68

Vgl. R. Habermas: *Frauen und Männer des Bürgertums*, 176.

69

Georg Seiderer: *Formen der Aufklärung in fränkischen Städten*. München 1997, 351.

70

Vgl. Michael Winkler: Hegel und die Nürnberger Armenschulen. In: *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung. Nürnberger Hegel-Tage 1981*. Hg. von Wilhelm Raimund Beyer. Hamburg 1982, 28 ff. Bayerns Staatsminister Montgelas würdigte Hegels Bemühungen (vgl. ebd., 32).

71

Vgl. Seiderer: *Formen der Aufklärung in fränkischen Städten*, 352.

72

Jean Paul: HKA III, 6, 271.

73

Jean Paul: HKA III, 6, 281, HKA IV, 6/1, 313.

74

Vgl. Sulpiz Boisserée: *Tagebücher 1808–1854*. Bd. 1. Hg. von Hans-Joachim Waitz. Darmstadt 1978, 330.

75

Zur Vermittlerrolle von Grundherr und seiner Frau, geborene Haller von Hallerstein. Vgl. Merkel Briefe/ Tagebuch StadtAN E 18, Nr. 408.

76

Ebd.

77

Ebd.

78

Vgl. R. Habermas: *Frauen und Männer des Bürgertums*, 192.

79

Ebd.

80

Merkel Briefe/Tagebuch StadtAN E 18, Nr. 408.

81

Ebd. E 29/II Nr. 372; E 18 Nr. 408.

82

Vgl. Rechnung des Schreiners Johann Pickel, 12. Okt. 1811. In: StadtAN E 29/II – Tucher Gesamtgeschlecht und Jüngere Linie/Akten und Rechnungen, Nr. 437, unpag.

83

Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 226 f. Die hochgebildeten Hornschuchs hatten auch Kontakte zu Goethe und Jean Paul. Vgl. Hans Bauer: *Goethe: Franken Wein & Frauen*. Dettelbach 2013, 20 f.

84

Vgl. R. Habermas: *Frauen und Männer des Bürgertums*, 39.

85

Karl von Tucher kommt in der Schlacht von Polozk am 22. August 1812 ums Leben.

86

Caroline Paulus, Brief vom 29. Nov. 1812. In: StadtAN E 18 – Familienarchiv Merkel, Nr. 352, unpag.

87

Bei der Wahl dieses Vornamens wurde wahrscheinlich an Maries im Krieg gebliebenen Bruder gedacht.

88

Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*.

89

Derrida stellt ohne genaue Kenntnis der Biographie Christianes eine Verbindung von Hegels *Antigone*-Deutung zur Schwester her. Vgl. Jaques Derrida: *Glas. Totenglocke*. Aus dem Französischen übersetzt von Dieter Gondek und Markus Sedlaczek. Paderborn 2006.

90

Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 198.

91

Beyer: *Denken und Bedenken*, 229 f.

92

Vgl. Jean Paul: HKA III, 6, 281.

93

Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 264 f. Nach Hegels Tod hat Marie wieder stärker diesem Hang nachgegeben. Vgl. auch Habermas: *Frauen und Männer des Bürgertums*, 245.

94

Birkert: *Hegels Schwester*, 192.

95 Vgl. ebd., 307.

96 Beyer: *Denken und Bedenken*, 237 f.

97 Brux-Pinkwart: *Das Frommannsche Haus*, Kap.: Hausfreunde – Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

98 Ebd.

99 Vgl. ebd. Dies spricht gegen Ludwigs Besuch einer Knabenschule oder eines Erziehungsinstituts. In Jena gehören zur vertrauten Welt des Knaben die Familie Frommann einschließlich Minchen Herzlieb, die Familie Wesselhöft, die Söhne von Sophie Friedrich und Alexander Bohn sowie die Hegel-Freunde Knebel und Gries.

100 Vgl. Gerber: *Moritz Seebeck*, 65; Br IV/1, 363. Im Oktober 1818 treffen sich Ludwig und Alexander Bohn in Leipzig (Br II, 204).

101 Vgl. G. Nicolin: Zwölf unbekannte Briefe von und an Hegel, 82.

102 Br IV/1, 233. Die entsprechenden Briefe von Seiten der Frommanns wurden vermutlich nach Hegels Tod von Marie oder von den Hegel-Söhnen vernichtet.

103 1826 berichteten die Hegel-Schüler Eduard Gans und Heinrich Gustav Hotho über einen Besuch in Nürnberg: Hotho war beauftragt worden, eine Gedenkrede anlässlich des 300. Todestages von Albrecht Dürer in Berlin zu halten. Hegel hatte diese Reise empfohlen und die Hilfe seitens der Familie Tucher zugesichert. Im Bericht an Hegel lesen wir: «unter den Bildern ist wohl ein Dürer am ausgezeichnetsten, den wir durch die gütige Vermittlung des Herrn von Tucher bei Herrn von Holzschuher sahen».

Vgl. Helmut Schneider: Hegel und Hotho bei den Dürer-Feiern 1828 in Berlin. In: *Jahrbuch für Hegelforschung* 4/5 (1998/99), 28. Hotho fand jedenfalls «große Nahrung für seine unmittelbaren Studien» (Br III, 139).

104

In der Sebalduskirche finden sich Reliefs von Adam Kraft, bemalte Fenster von Hirschvogl, Kruzifixe von Veit Stoß und Peter Vischers monumentales Werk *Sebalds Grab,* die Chöre werden von Hegel hervorgehoben. Auch hatte die Familie Tucher früher zwei Werke gestiftet – den Tucherischen Altar von G. Schweigger und eine von Hans von Kulmbach, wohl nach einer Zeichnung von Dürer, geschaffene Tafel. Die Lorenzer Kirche birgt, wie Hegel erwähnt, den *Englischen Gruß* des Veit Stoß und das Sakramenthäuschen von Adam Kraft (Br III, 399), außerdem ein von der Familie Tucher gestiftetes Fenster.

105

Zu diesen den repräsentativen Gebäuden zählte auch die Holzschuherische Begräbniskapelle, Hans Sachs' Bierschänke zum Goldenen Bären, der fünfeckige Turm der Kaiserstallung wie auch das Tuchersche Haus in halb morgenländischem und halb altem Stil.

106

Vgl. TWA 14, 459. Eine verkleinerte Kopie steht in der Schillerstraße in Weimar; Goethe hatte die Aufstellung angeregt.

107

Vgl. Merkel Briefe/Tagebuch StadtAN E 18, Nr. 129. Bl. 148–150. Hegel veranlasste eine Reise seiner Schüler Gans und Hotho nach Nürnberg zur Vorbereitung der Dürer-Feiern. Er empfahl auch den Besuch von Bamberg und Pommersfelden. Lothar Franz von Schönborn begründete im 18. Jahrhundert auf seinem Schloss Weißenstein eine der größten privaten Gemäldesammlungen im deutschen Raum.

108

Vgl. Heinz Lippuner: *Wackenroder/Tieck und die bildende Kunst. Grundlegung der romantischen Aesthetik.* Zürich 1965.

109

Vgl. ebd., 186, G. W. F. Hegel: *Vorlesung über Ästhetik. Berlin 1820/21. Eine Nachschrift.* Hg. von Helmut Schneider. Frankfurt a. M. 1995, 265.

110

Vgl. H. Schneider: Hegel und Hotho bei den Dürer-Feiern, 14. Das Bildnis des Hieronymus Holzschuher konnte Hegel vermutlich bei seinem Bekannten Christoph Karl Holzschuher anschauen, im Haus Merkel sahen Hegel und der in Nürnberg weilende Kunstexperte Sulpiz Boisserée «Dürer Sachen» an. Die Schlossgalerie – für sie war Maries Verwandter der Maler Christoph Haller von Hallerstein verantwortlich – besaß neben Werken eines Lukas Cranach (Porträts von Luther und Melanchthon), Hans Holbein und der holländischen Schule auch mehrere Gemälde von Dürer (Vier Apostel, Karl der Große), dazu eine bronzene Apollo-Skulptur von Vischer.

111

Folgende Nürnberger Sammlungen bargen hochkarätigste Schätze: Derschau, Campe, Volkamer-Forster, die Sammlungen der Familien Tucher, Merkel, Haller von Hallerstein und Peller (beide am Egidienplatz) und die des Kunsthändlers Frauenholz. Letzterer war zusammen mit dem Philosophen Erhard entscheidend an der Gründung des ersten Kunstvereins in Deutschland, der Kunst-Sozietät beteiligt. Insgesamt gab es eine beeindruckende Dürer-Kollektion, die eine große Galerie füllen würde. Hegels Hinweis auf den gebotenen Verkauf von großen Kunstwerken an öffentliche Galerien nimmt indirekt Bezug auf die Kunstzerstörungen und Kunsträubereien in der Phase der Säkularisierung in Bayern und in Nürnberg, was sich besonders in der Ausräumung der Frauenkirche zeigte, deren Kunstwerke zerstreut oder gar ruiniert wurden. Auch suchten manche Bürger und Künstler im Grab von Dürer nach dessen Schädel, um diesen zu Dürers Werken im Schloss zu stellen, wie es in Italien mit Raffaels Kopf geschah, was Merkels und sicher auch Hegels Zorn erregte.

112

Zur Sammlung in Pommersfelden vgl. Joseph Heller: *Die gräflich Schönborn'sche Gemälde-Sammlung zu Schloß Weißenstein in Pommersfelden*. Bamberg 1845. Dabei Porträts vom Apostel Paulus, Ignatius von Loyola und Tommaso Campanella, von holländischen Bauern in Wirtshäusern und selbstbewussten Bürgern.

113

Er trifft während seines Besuches in München auch Niethammer, Jacobi und Schelling.

114

In den Häusern Frauenholz, Peller, Holzschuher und Derschau, bei Haller und Löffelholz. Philosoph und Kunstsammler treffen sich im Hause Seebecks und auch mit dem bekannten Nürnberger Kupferstecher und Zeichner Albert Christoph Reindl, Leiter der Zeichenschule.

115

Haller von Hallerstein hatte bei Dannecker in Stuttgart und bei Anton Graff in Dresden studiert, war dann Zeichenlehrer beim Fürsten von Metternich und beim späteren König Friedrich Wilhelm IV. und ab 1809 an der Nürnberger Kunstgewerbeschule sowie in der Gemäldegalerie tätig. Hegel war mit ihm verwandt, kannte ihn und sicher auch seine Sammlung.

116

Vgl. Boisserée: *Tagebücher* 1, 343 f. Es ging wohl u.a. um ein Porträt von Georg Pencz bei Haller von Hallerstein sowie um einen Dürer bei Peller.

117

Vgl. Boisserée: *Tagebücher* 1, 328.

118

Vgl. Otto Pöggeler: Hegel und die Geburt des Museums. In: *Kunst als Kulturgut. Die Bildersammlung der Brüder Boisserée – ein Schritt in der Begründung des Museums.* Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler. Bonn 1995, 197 ff. Vgl. auch Boisserée: *Tagebücher* 1, 347 – ‹sofort nach Rückkehr aus Nürnberg mit Daub darüber gesprochen›.

119

Vgl. Robert Skwirblies: «Ein Nationalgut, auf das jeder Einwohner stolz sein dürfte». Die Sammlung Solly als Grundlage der Berliner Gemäldegalerie. In: *Jahrbuch der Berliner Museen* 51 (2009), 69 ff.

120

«sämtliche Malereyen des Haupt[mann] Derschau für 4/c Carolin gekauft u. die Akademie der Künste daselbst s[seine] seine Kupferstich Sammlung 18/M Blätter für 8/M Rf. u. Göthe s[eine] Majolica Samml[ung] für 20 Carolins.» Merkel Briefe/Tagebuch StadtAN E 18, Nr. 411. Zur Derschau-Sammlung zählte eine umfangreiche Reihe von Werken niederländischer Meister.

121

Vgl. Skwirblies: Die Sammlung Solly, 86.

122

Die Teile sind heute in der Leuvener Peterskriche vereint; vgl. Otto Pöggeler: Hegel und die Geburt des Museums. In: *Kunst als Kulturgut. Die Bildersammlung der Brüder Boisserée – ein Schritt in der Begründung des Museums.* Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler. Bonn 1995, 201.

123

Merkel Briefe/Tagebuch StadtAN E 18, Nr. 411.

124

Wenn Hegel vereinzelt Krieg eine positive Seite abgewinnt, geht es meist und vordergründig um die Überwindung alter Ordnungen, Beseitigung von Unterdrückung und Befreiung von Völkern.

125

Vgl. die Darstellung zu Karl Ludwig von Haller in den Kapiteln zu Bern und Berlin.

126

Vgl. StadtAN E 29/VIII Nr. 161.

127

Eine kleine Auswahl der Sekundärliteratur: Dieter Henrich: *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart 1986; ders. (Hg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Bonn 1978; G. W. F. Hegel:

Wissenschaft der Logik. Hg. von Anton Friedrich Koch und Friedrike Schick. Berlin 2002; Anton Friedrich Koch: *Die Evolution des logischen Raums*. Tübingen 2014; *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Hg. von Anton Friedrich Koch/Friedrike Schick/Klaus Vieweg/Claudia Wirsing. Hamburg 2014; *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Hg. von Michael Quante und Nadine Mooren. Hamburg 2018 (Hegel-Studien Beiheft; 67).

128

Zur Entstehungsgeschichte des Werkes vgl. GW 12, 321 ff.

129

Vgl. das Kapitel über Jena.

130

Die in Hegels späteren Ausgaben seiner *Enzyklopädie* vertretenen Passagen zur Logik werden oft als die ‹kleine Logik› bezeichnet, im Unterschied zur *Wissenschaft der Logik* als der ‹großen Logik›.

131

Hans Friedrich Fulda: Beansprucht die Hegelsche Logik, die Universalmethode aller Wissenschaften zu sein? In: *Die Folgen des Hegelianismus*. Hg. von Peter Koslowski. München 1998, 13 ff.

132

Es wird zumeist behauptet, Widersprüchliches lasse sich nicht denken.

133

In Berlin hielt Hegel seine entsprechenden Vorlesungen zumeist unter dem Titel *Logik und Metaphysik*.

134

Vgl. Folko Zander: *Der Widerspruch löst sich auf*. Habil. Universität Jena. 2018.

135

Vgl. GW 21, 35. Hier bewegen wir uns in der Sphäre des Logischen, im Denken des Denkens. Auch andere Gegenstände können Gegenstände des Denkens sein – ‹Reales› oder Vorstellungen.

136

Nietzsche: KSA 1, 845, 835 f., 844.

137

Näher dazu der Abschnitt zur *Phänomenologie des Geistes*.

138

Zur unzulässigen Einebnung des entscheidenden Unterschieds von Vorstellung und Begriff bei Robert Brandom vgl. Ermylos Plevrakis: *Das Absolute und der Begriff. Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels Wissenschaft der Logik*. Tübingen 2017, 300. So verfehlt Brandom Hegels Verständnis von *Begriff*. Im Hintergrund steht hierbei Kant, der unter Begriff die Vorstellung versteht (GW 21, 74).

139

Die Verstandeslogik pflegt den Begriff als allgemeine Vorstellung zu betrachten. Vgl. TWA 8, 307.

140

Darin besteht das von der analytischen Philosophie der Logik präferierte Verfahren.

141

Vgl. Folko Zander: *Der Widerspruch löst sich auf*, 90 ff. Die Versuche, Hegels Logik aus kantischer bzw. transzendentalphilosophischer Sicht zu interpretieren, verfehlen ihren Kern.

142

Koch: *Evolution des logischen Raumes*, 62 ff.

143

Vgl. Hegels Verständnis des Skeptizismus, der *Zwei-fel* als zweiter Fall.

144

Vgl. GW 21, 72. Eine Art ‹Umkehrung› des Anfangs der Logik oder ein ‹zweiter Anfang›, als dessen notwendige Vorgeschichte› das Beginnen mit Sein und Nichts gelten muss.

145

Diese logische Reihe entspricht nicht der historischen Folge.

146

Koch: *Die Evolution des logischen Raumes*, 63.

147

Vgl. die detaillierte Studie *Hegel on Being. Quality, Quantity and Measure in The Science of Logic* von Stephen Houlgate, Oxford 2019. Dazu auch Christian Iber: *Metaphysik der Relationalität. Eine Studie zu den ersten beiden Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. Berlin 1990; *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Hg. von Andreas Arndt und Christian Iber. Berlin 2000.

148

Vgl. Houlgate: *Hegel on Being*.

149

Vgl. zum Theorem vom ‹sich vollbringenden Skeptizismus›: Kapitel zur *Phänomenologie des Geistes*.

150

Vgl. Houlgate: *Hegel on Being*.

151

Ebd.

152

Klaus Vieweg: Hegels sizilianische Verteidigung. Die Beziehung der Wesenslogik zu Metaphysik, Skeptizismus und Transzendentalphilosophie. In: *Hegels «Lehre vom Wesen»*. Hg. von Andreas Arndt und Günter Kruck. Berlin und Boston 2016, 49 ff.

153

Vgl. Zander: *Der Widerspruch löst sich auf*, 102.

154

Vgl. ebd., 97 ff.

155

Zum Verständnis von Beispielen vgl. GW 9, 63 ff.

156

Für Ernst Tugendhat gründet sich analytische Wahrheit im Satz vom Widerspruch.

157

Eine bildliche Darstellung des Hegelschen Gedankens der immanenten Entgegensetzung schuf René Magritte mit seinem Gemälde *Hegels Ferien*: ‹Mein jüngstes Gemälde begann mit einer Frage: wie konnte man ein Glas Wasser in einem Gemälde zeigen, ohne dass es indifferent wirken würde? […] Ich begann, viele Gläser Wasser zu zeichnen,

immer mit einer linearen Markierung auf dem Glas. Diese Linie wurde nach 100 oder 150 Zeichnungen ausgeweitet und hatte letzten Endes die Form eines Regenschirms. Den Regenschirm stellte ich erst in das Glas und dann, um es abzuschließen, unter das Glas. Das war genau die Lösung der Ausgangsfrage: wie man auf geniale Weise ein Glas Wasser malen könnte. Ich dachte dann, dass Hegel (ein weiteres Genie) dieses Objekt mit den *zwei gegensätzlichen Funktionen* sicher sehr gut verstanden hätte: *zur selben Zeit Wasser abstoßend und aufnehmend*. Ich glaube, er wäre begeistert gewesen – oder er wäre amüsiert gewesen: wie man meistens in den Ferien ist. Und ich nannte das Bild *Hegels Ferien*.› Brief von Magritte an Suzi Gablik. In: Suzi Gablik: *Magritte*. London 1970, 111. Hinter dieser Widerspruchsauffassung steht die surrealistische These, dass ein gelungenes Bild aus zwei heterogenen, kontradiktorischen Elementen zu bestehen habe. Exemplarisch dafür ist André Bretons vorbildgebende Äußerung in Anlehnung an Lautréamonts: «beau […] comme la rencontre fortuite sur une table de dissection d'une machine à coudre et d'un parapluie». André Breton, *Les Vases communicants* [1932]. In: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. 2. Paris 1992, 140. (Den Hinweis auf Breton verdanke ich Wolfgang Welsch.)

158

Vgl. dazu: Vieweg: Selbstbewußtsein, Skeptizismus und Solipsismus in Hegels *Jenaer Systementwürfen I–III*. In: Kimmerle (Hg.): *Die Eigenbedeutung*, 84 ff.

159

Vgl. Hans Friedrich Fulda: Der eine Begriff als «das Freie» und seine mannigfaltigen Manifestationen. In: Koch (Hg.) [u.a.]: *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, 15 ff. Der rein logische Begriff ist ‹das Freie im Sinn eines einen, das ganz mit sich einig und ganz bei sich selbst ist. Insofern bleibt die von Fichte her naheliegende Bestimmtheit ‹Bei-sich-selbst Sein› als Charakteristikum von Freiheit erhalten, obwohl sie nicht mehr allererst einem sogenannten Ich = Ich zukommt, sondern bereits dem einen, rein logisch

bestimmten Begriff› (vgl. ebd., 19).

160

Hegel verwandle, so Marx, die Logik der Sache in die Sache der Logik. Marx vertritt hier einen Empirismus der Metaphysik in Gestalt des Materialismus.

161

Zu Hegels subjektiver Logik: Georg Sans: *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*. Berlin 2004; *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Hg. von Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck. Berlin 2006.

162

Vgl. GW 12, 12 ff.

163

TWA 8, 247.

164

Vgl. GW 12, 46 ff. Der Begriff verlangt in aller Strenge «die Absonderung jenes sinnlichen Beywesens» (GW 12, 48). Zahlen- und Raumverhältnisse sind das ‹schlechteste Medium› für den Begriff.

165

Diese Stufenfolge manifestiert sich etwa beim Urteil in der aufsteigenden logischen Bedeutung des Prädikats.

166

Vgl. näher dazu den Abschnitt über Hegels *Rechtsphilosophie*.

167

Vgl. GW 12, 40.

168

TWA 7, 124.

169

Jean Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*. Leipzig 1984, S. 46.

170

Der ‹Herr› erreicht ebenfalls keine Anerkennung seiner Personalität, denn der von ihm Unterschiedene, der Andere als ‹Knecht› (Sklave), ist kein Freier und kann so sein Gegenüber nicht anerkennen. Die wahre Allgemeinheit des

Begriffs Mensch, nicht das bloß Gemeinschaftliche, liegt im *Denken* des Ich als allgemeine Person, worin alle identisch sind. Diese Anerkennung der Person, die Allgemeinheit fehlt dem Sklaven.

171

Dieser Teil ist in der Forschung noch nicht zureichend erschlossen.

172

Vgl. TWA 8, 325. Dies könnte in der Sprache der Logik in folgender Weise artikuliert werden: Ein Urteil wie ‹Diese Handlung ist böse› ist negativ, infinit und unter dem Blickwinkel des Urteilens widersinnig (GW 20, 187). Zwischen Subjekt und Prädikat findet keine sinnvolle Beziehung statt; sie fallen völlig auseinander.

173

Vgl. GW 12, 203 f. Der subjektive Idealismus beschränkt sich auf die Analyse der Tätigkeit des Erkennens; der Realismus erfasst den subjektiven Begriff als leere Identität, welche die Bestimmungen von außen in sich aufnimmt.

174

Vgl. Koch: *Die Evolution des logischen Raumes*, 174.

175

Vgl. TWA 8, 345.

176

Vgl. die exzellente Studie von Tommaso Pierini: *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*. München 2006.

177

TWA 8, 351.

178

Vgl. Ermylos Plevrakis: Übergang von der Logik in die Natur aus ‹absoluter Freiheit›? *Hegel-Studien* 52. Im Anschluß an Fulda (Methode und System bei Hegel, 2006) werden überzeugende Argumente dafür vorgelegt, dass Schelling Hegels Intention verfehlt.

179

Hier bieten die Überlegungen der Paragraphen 5 bis 7 der *Rechtsphilosophie* weiteren Aufschluss.

180

Vgl. Plevrakis: Übergang von der Logik.

181

Vgl. Fulda: Der eine Begriff als das Freie.

182

Vgl. ebd., 20.

183

Vgl. Fulda: Der eine Begriff als «das Freie».

184

Etwa das Walten von Naturgesetzen und Mutationen im Prozess der Evolution.

185

Der 1815 mit Hegel nach Erlangen reisende Merkel kannte Vogel aus Nürnberger Zeiten.

186

Vgl. *Königlich-Baierisches Regierungsblatt* XXX (4. Sep. 1816), 561: «[…] am 25. die Direktorsstelle an dem philosophischen Seminarium zu Erlangen nebst der ordentlichen Lehrstelle der Beredsamkeit, Dichtkunst, dann der klassischen, griechisch und römischen Litteratur dem bisherigen Rektor und Professor am Gymnasium zu Nürnberg Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu verleihen.»

187

Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken,* 140.

188

Vgl. Br II, 408; Beyer: *Denken und Bedenken,* 146.

189

HBZ 122. Berlin hatte zwei Emissäre zu Hegel nach Nürnberg entsandt, um die Fähigkeiten Hegels zu sondieren, die später renommierten Historiker Friedrich Ludwig Georg von Raumer und Barthold Georg Niebuhr.

190

Die Rezensionen von Fries in den *Heidelberger Jahrbüchern* (1815), von Krug in der *Leipziger Literaturzeitung* (1813) und von einem Anonymus in der *Halleschen A. L. Z.* (1813) offenbaren die kaum zu überbietende Geistesarmut der drei Verfasser – immerhin ist Krug der Nachfolger Kants in Königsberg und Fries Professor an der berühmten

Universität Heidelberg. Zu den Rezensionen vgl. Br II, 383 f.

191 Friedrich Strack: Hegels Persönlichkeit im Spiegel der Tagebücher Sulpiz Boisserées und der Lebenserinnerungen C. H. A. Pagenstechers. In: *Hegel-Studien* 17 (1982), 26 ff.

VIII. Hegel auf dem Heidelberger Philosophenweg – Die Eule der Minerva am Neckar (1816–1818)

1

Georg Reinbeck: *Heidelberg und seine Umgebungen im Sommer 1807. In Briefen.* Tübingen 1808, 5 f. Vgl. F. Nicolin: *Hegel 1770–1970*, 172.

2

Vgl. Marie-Luise Weber: Heidelberg in der Umbruchzeit zwischen 1789 und 1819. In: *Vom alten zum neuen Bürgertum. Die mitteleuropäische Stadt im Umbruch 1780–1820*. Hg. von Lothar Gall. München 1991, 409 ff.

3

Vgl. Sulpiz Boisserées Tagebucheintrag vom 17. November 1816. In: ders.: *Tagebücher 1808–1854*. Bd. 1. Hg. von Hans-Joachim Weitz. Darmstadt 1978, 369: «Hegels Frau mit ihrer Mutter, Frau v. Tucher, gekommen.»

4

Vgl. Katharina Comoth: Ein Dokument über Hegels Aufenthalt in Heidelberg. In: *Hegel-Studien* 20 (1985), 117 f.; F. Nicolin: *Auf Hegels Spuren*, 248 f.

5

Die beiden Wohnungen waren wohl nicht weit voneinander entfernt. Im Adressbuch von 1839 wird Quast in der Friedrichstraße 261 und Weidmann in der Plöckstraße 254 gelistet. Vgl. Comoth: Hegels Aufenthalt in Heidelberg, 118.

6

Sohn Karl bezog im Herbst 1834 ein Zimmer im «Haus des Amtsrevisors Schweikhardt, in der Friedrichstraße gegenüber der früheren elterlichen Wohnung» (Karl Hegel: *Leben und Erinnerungen*. Leipzig 1900, 29). Vgl. Helmut Neuhaus: *Karl Hegels Gedenkbuch. Lebenschronik eines Gelehrten des 19. Jahrhunderts*. Köln, Weimar und Wien 2013, 132.

7

Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 213 ff.

8 Ebd.

9 Ebd., 228.

10 Vgl. ebd., 227 ff.

11 Vgl. ebd., 235 f.

12 Ebd., 252.

13 Dazu näher das Nürnbergkapitel.

14 Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 246. Von den Absolventen des Nürnberger Gymnasiums sind auch Abegg, Adloff, J. G. Bezzel, G. C. R. von Kreß, Johann Michael Fuchs sowie ein Sohn Merkels zum Studium nach Heidelberg gegangen.

15 Ebd., 247. Ausführlich über Hegels Beziehung zu seinem Schwager Gottlieb von Tucher vgl. ebd., 245 ff.

16 Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 242. Das «Zwetschgenmännle» ist eine Drahtpuppe, ein Spielzeug vom legendären Nürnberger Christkindlmarkt.

17 Die folgenden Angaben aus HBZ, aus den Briefen Hegels (Br II) sowie aus dem Tagebuch von Boisserée.

18 Prinz Gustav von Schweden, vgl. GW 13, 639 ff.

19 Vgl. Br I, 99 – «cours de litérature».

20 Vgl. *Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800*. Hg. von Friedrich Strack. Stuttgart 1987.

21

Zum Verhältnis zu Boisserée und Jean Paul später mehr. Vgl. Heribert Raab: Görres und Voß. Zum Kampf zwischen «Romantik» und «Rationalismus» im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. In: Strack (Hg.): *Heidelberg*, 322 ff.

22

Bislang wurde noch keine Nachschrift der Heidelberger *Ästhetik*-Vorlesungen gefunden. So kann im Wesentlichen nur auf die Heidelberger *Enzyklopädie*-Passage über die Kunst zurückgegriffen werden.

23

Vgl. Sophie Mereau an Clemens Brentano, 4. Sep. 1805. In: *Der Briefwechsel zwischen Clemens Brentano und Sophie Mereau.* Bd. 2. Hg. von Heinz Amelung. Leipzig 1908, 183.

24

Zu Eschenmayer vgl. Uwe Jens Wandel: *Heinrich Eschenmayer (1763–1820): Offizier, Posthalter, Revolutionär, Professor* (unveröffentlichtes Manuskript 2017).

25

Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 112 f. Penasse als einer der Köpfe der demokratischen Kräfte hatte Hegel als Vermittler eines Briefes an Sieyès und Reinhard in Paris gewonnen und ihn dann durch Aussagen in Verhören belastet.

26

Ebd., 128.

27

Vgl. HBZ 232. Man spricht über Mineralogie und Kristallographie. Leonhard trifft Hegel dann auch in Berlin.

28

Zu Daub vgl. Falk Wagner: Auf dem Weg in eine säkulare Welt. Theologie im Zeichen spekulativer Rechtsfertigung. In: Strack (Hg.): *Heidelberg*, 466 ff.

29

Vgl. Karl Rosenkranz: *Erinnerungen an Karl Daub*. Berlin 1837, 3, 15, 17.

30

Vgl. Rudolf Stephan: Über Anton Friedrich Justus Thibaut und seinen Sing-Verein. In: Strack (Hg.): *Heidelberg*, 423 ff.

31

Vgl. den Brief Susanna von Tuchers an ihre Tochter vom 22. Dezember 1816. 1831 schreibt Marie Hegel an Daub, dass sie ihren Sohn Karl zum Theologiestudium zu Daub und ihren Sohn Immanuel für das Jurastudium zum «verehrten Freund Thibaut» schicken möchte (vgl. Rosenkranz: Nachlass, 5 f.).

32

Vgl. G. Nicolin: Zwölf unbekannte Briefe von und an Hegel, 86 f.

33

Vgl. Sulpiz Boisserées *Tagebücher 1808–1854*. Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler (Hg.): *Kunst als Kulturgut. Die Bildersammlung der Brüder Boisserée – ein Schritt in der Begründung des Museums*. Bonn 1995.

34

Vgl. Günter Nicolin: An die Herren Boisserée und Bertram. Ein unbekannter Brief Hegels. In: *Hegels-Studien* 5 (1969), 44 f.

35

Dazu näher das Kapitel zur Berliner Zeit.

36

Vgl. F. Nicolin: *Hegel 1770–1970*, 180.

37

Vgl. Karl Schumm: *Bildnisse des Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Stuttgart 1974.

38

G. Nicolin: An die Herren Boisserée und Bertram, 44 f.

39

Die heftige Herabsetzung der Nazarener-Schule seitens Goethes und Hegels schießt übers Ziel hinaus, steht in einem kulturpolitischen Kontext, berücksichtigt aber zu wenig die ästhetische Qualität der Werke.

40

Lothar Pikulik: Die sogenannte Heidelberger Romantik. Tendenzen, Grenzen, Widersprüche. Mit einem Epilog über das Nachleben der Romantik heute. In: Strack (Hg.): *Heidelberg*, 204.

41

Vgl. Klaus Vieweg: Humor als ‹ver-sinnlichte› Skepsis – Hegel und Jean Paul. In: *Das Geistige und das Sinnliche in der Kunst. Ästhetische Reflexion in der Perspektive des Deutschen Idealismus.* Hg. von Dieter Wandschneider. Würzburg 2005, 133 ff.; Friedrich Strack: Zukunft in der Vergangenheit? Zur Wiederbelebung des Mittelalters in der Romantik. In: ders. (Hg.): *Heidelberg,* 252 ff.

42

Vgl. Rolf Grawert: Der württembergische Verfassungsstreit 1815–1819. In: Jamme und Pöggeler (Hg.): *O Fürstin,* 126 ff. Grawert zufolge vertritt Hegel «ein Verfassungskonzept für den modernen Staat» und votiert für «Neuordnung statt Restauration» (ebd., 147); «Hegel rezensierte nicht nach den Maßstäben des ancien régime, sondern nach denen des modernen Staates» (ebd., 145).

43

Vgl. Fischer: Hegels Leben, 108 ff.

44

Vgl.: Fischer: Hegels Leben, 110.

45

Vgl. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke: Ein Blatt zu Hegels Vorlesungen über Logik und Metaphysik. In: *Hegel-Studien* 12 (1977), 21 f.

46

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*. Hg. von Claudia Becker. Hamburg 1983, 175.

47

Ähnliches Verhalten zeigt Paulus auch im Eheskandal seiner Tochter mit August Wilhelm Schlegel (vgl. Roger Paulin*: August Wilhelm Schlegel. Biografie*. Übersetzt von Philipp Multhaupt. Paderborn 2017, 266 ff.).

48

Zu Carové vgl. Albert Schürmann: *Friedrich Wilhelm Carové. Sein Werk als Beitrag zur Kritik an Staat und Kirche im frühliberalen Hegelianismus*. Diss. Bochum 1971.

49

Vgl. Bernd-Rüdiger Kern: Die Burschenschaft als geistige und politische Kraft. In: Strack (Hg.): *Heidelberg*, 75.

50

Auch Hegels Schwager Gottlieb repetierte Hegels Kollegien mit Walter (vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 249).

51

Vgl. ebd.

52

Vgl. F. Nicolin: Hegel als Professor in Heidelberg, 156.

53

Vgl. ebd., 148 f.; Br II, 246.

54

Vgl. Jean Paul: HKA III, 8, 368: «einer der gründlichsten Schüler Hegels». Vgl. auch Ludwig Rellstab: *Aus meinem Leben*. Bd. 2. Berlin 1861, 166.

55

Vgl. *Als Student und Burschenschaftler in Heidelberg von 1816 bis 1819. Aus den Lebenserinnerungen von C. H. Alexander Pagenstecher*. Hg. von Alexander Pagenstecher. Leipzig 1913.

56

Ludwig Robert hat sich in Heidelberg mit Hegels Denken beschäftigt, bleibt als Fichte-Anhänger distanziert, aber hält Hegel für einen ‹äußerst systematischen, einen regelrechten Denker› (vgl. ders. an Rahel Varnhagen, Dezember 1817. In: *Rahel Levin Varnhagen. Briefwechsel mit Ludwig Robert*. Hg. von Consolina Vigliero. München 2001, 169).

57

Vgl. Fischer: Hegels Leben, 120.

58

Ebd., 121.

59

Vgl. Helmuth Kreysing: Boris v. Uexkülls Aufzeichnungen zum subjektiven Geist – eine Vorlesungsmitschrift? In: *Jahrbuch für Hegelforschung* 2 (1996), 5 ff.; ders.: Boris Uexkülls Aufzeichnungen zur Naturphilosophie Hegels. In: *Jahrbuch für Hegelforschung* 8–9 (2004), 3 ff.

60

Ders.: Zwei Briefentwürfe Boris von Uexkülls an Hegel. In: *Jahrbuch für Hegelforschung* 1 (1995), 10 f. Uexküll habe sich, vom «tiefen Lichtdurst» getrieben, in Schellings und Hegels Ansichten hineingearbeitet, so Franz von Baader (In: Tilliette (Hg.): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* 2, 124).

61

Helmuth Kreysing: Boris v. Uexkülls Aufzeichnungen zum subjektiven Geist, 8.

62

Vgl. Paul Wentzcke: Ein Schüler Hegels aus der Frühzeit der Burschenschaft. Gustav Asverus in Heidelberg, Berlin und Jena. In: *Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Burschenschaft und der deutschen Einheitsbewegung*. Hg. von Hermann Haupt. Bd. V. Heidelberg 1920, 93 ff.; Friedrich Strack: Hegels Persönlichkeit im Spiegel der Tagebücher Sulpiz Boisserées und der Lebenserinnerungen C. H. A. Pagenstechers. In: *Hegel-Studien* 17 (1982), 33 ff.; B.-R. Kern: Burschenschaft, 61 ff.

63

Vgl. ebd., 75.

64

Pagenstecher: *Student*, 56. Vgl. auch B.-R. Kern: Burschenschaft, 80.

65

Wentzcke: Gustav Asverus, 102 f.

66

Strack: Hegels Persönlichkeit, 36 f.; Für das Sommersemester 1817 ist notiert: «die Stunde am Sonnabend von der Mitte des Semesters an einem Conversatorium gewidmet wird» (‹Conversatorium und Repetitorum›). F. Nicolin: Hegel als Professor in Heidelberg, 170, 172.

67

Vgl. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817. Mitgeschrieben von F. A. Good*. Hg. von Karen Gloy. Hamburg 1992, XVf.

68

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Der objektive Geist. Aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817, mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818–1819. Naturrecht und Staatsrecht. Nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/19. Zeitgenössische Rezensionen der «Rechtsphilosophie»*. Hg. von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart 1973 (= Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1832; 1), 48.

69

Die Fries-Leute wollten Hegels Berufung hintertreiben. Sie hatten seine Philosophie entstellt und lanciert, Hegel sei Schellingianer und Anhänger der Naturphilosophie (Br II, 397 ff.). De Wette reichte ein Separatvotum gegen Hegel ein (Br II, 402).

70

B.-R. Kern: Burschenschaft, 74 f.

71

Hegel: Homeyer-Nachschrift Rechtsphilosophie, 44 f.

72

Ausführlich zum Fall Asverus vgl. das Kapitel zur Berliner Zeit.

73

Vgl. Hegel: *Wannenmann-Nachschrift,* 78 f.

74

Vgl. Hans Friedrich Fulda: Hegels Heidelberger Encyklopädie. In: *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986.* Bd. II. Hg. von W. Doerr [u.a.]. Berlin und Heidelberg 1985, 298 ff.; *Filosofia e scienze filosofiche nell' «Enciclopedia» Hegeliana del 1817*. Hg. von Franco Chiereghin. Trient 1995.

75

G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Mitschrift Good.*

76

GW 13, 18. Zu Hegels Jacobi-Kritik vgl. Klaus Vieweg: ‹Himmlische Lyrik› und der Offenbarungseid der Philosophie – Hegels Kritik an der Sprache der Jacobischen Unmittelbarkeitsphilosophie. In: ders.: *Skepsis und Freiheit,*

141 ff.

77 Näher dazu Vieweg: ‹Himmlische Lyrik› und der Offenbarungseid der Philosophie.

78 Vgl. Fischer: Hegels Leben, 107.

79 Vgl. Hegel: *Wannenmann-Nachschrift*.

80 Vgl. das ‹Gerüst› der drei Enzyklopädien im Berlin-Kapitel.

81 Beyer: *Denken und Bedenken*, 256.

82 F. Nicolin: *Hegel 1770–1970*, 188.

83 Ausführlich zu Hegels Umzügen und deren Beschwerlichkeiten vgl. Stephan Saur: *Hegels Reisen und Umzüge*. www.philosophie.uni.muenchen.de.

84 Vgl. Verkaufsangebot des Antiquariats INLIBRIS, Gilhofer NfG. GmbH Wien, Bestandsnummer: 47.852 (Dezember 2017).

85 Ebd.

86 Die wohl früheste Erinnerung bei Immanuel. Geburtstag feiert man am 24. September 1818 im Hause des befreundeten Buchhändlers Frommann (Immanuel Hegel: *Erinnerungen aus meinem Leben*. Berlin 1891, 5 f.).

1 Am 4. Juni wird über seine Ernennung zum ordentlichen Professor berichtet (vgl. *Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*, 4. Juni 1818).

2 Vgl. Reinhart Koselleck: *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*. München 1989.

3 August von Goethe: *«Wir waren sehr heiter». Reisetagebuch 1819*. Hg. von Gabriele Radecke. Berlin 2007, 46 f., 212.

4 Vgl. ebd., 48.

5 *Geschichte Berlins. Von der Frühgeschichte bis zur Gegenwart*. Bd. 1. Hg. von Wolfgang Ribbe. Berlin 2002, 501.

6 Vgl. Matthias Zimmermann: *Lutter & Wegner am Gendarmenmarkt. 200 Jahre Berliner Geschichte und Geschichten.* Berlin 2011, 83 f.

7 Vgl. HBZ 239. Zur Berliner Salonkultur vgl. Hannah Lotte Lund: *Der Berliner «Jüdische Salon» um 1800. Emanzipation in der Debatte*. Berlin und Boston 2012.

8 HBZ 453. Vgl. auch ebd., 380, 218, 449, 332 sowie Alain Patrick Olivier: Hegel und die Familie Mendelssohn. Zur Berliner Aufklärung im Zeitalter der Restauration. In: *Netzwerke des Wissens. Das intellektuelle Berlin um 1800.* Hg. von Anne Baillot. Berlin 2011, 47 ff.

9 A. v. Goethe: *Reisetagebuch 1819*, 91 f., 102.

10 Aus Nürnberg kennt Hegel Teile der Sammlung Solly. Das

Berliner Museum besaß sechs von zwölf Tafeln des Genter Altars (Br III, 422).

11 Krause wirkte auch als Rechtsbeistand von Gustav Asverus (Br II, 438 ff.).

12 Vgl. August von Goethe: *Reisetagebuch 1819*, 103 f.; Vgl. auch Dietrich Fischer-Dieskau: *Goethe als Intendant. Theaterleidenschaft im klassischen Weimar*. München 2006, 465.

13 Später bezeichnet als *Versicherungshaus Schäfer und Hartung* und ab 1908 als *Mädlerhaus*.

14 *Allgemeines Adreßbuch für Berlin*. Hg. von J. W. Boicke. Berlin 1820, 161.

15 I. Hegel: *Erinnerungen aus meinem Leben*, 6.

16 Das *Diorama* der Brüder Gropius kann seit Anfang der 1820er Jahre besichtigt werden, eine Attraktion für das damalige Berlin.

17 K. Hegel: *Leben und Erinnerung*, 15.

18 Vgl. Karl Gutzkow: *Unter dem schwarzen Bären. Autobiographische Aufzeichnungen, Bilder und Erinnerungen.* Hg. von Fritz Böttiger. Berlin 1959, 200; *Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Zum 150. Todestag des Philosophen.* Hg. von Otto Pöggeler. Berlin 1981, 53. Vgl. auch HBZ 301.

19 Lore Schmidt-Delbrück: *Leopold von Henning. 1791–1866. Ein Lebensbericht zusammengestellt aus alten Briefen und Dokumenten.* Berlin 1961, 122.

20 Rellstab: *Aus meinem Leben* 2, 200.

21

Neuestes Gemälde von Berlin, auf das Jahr 1798, nach Mercier. Kölln 1798, 63.

22

Matthias Hahn: *Schauplatz der Moderne. Berlin um 1800 – Ein topographischer Wegweiser*. Hannover 2009, 466.

23

Rosenkranz: *Nachlass*, 82.

24

Ders.: *Hegels als deutscher Nationalphilosoph*, 149.

25

Vgl. Beglaubigte Abschrift eines Auszuges aus dem Tagebuch des Studenten Asverus (Anfang März 1822). «Mordfaul. Niethammer zurück.» Vgl. ebenfalls: Nachricht von Kamptz an Innenminister Schuckmann vom 31. Januar 1822. In: E. T. A. Hoffmanns Briefwechsel. Hg. von Friedrich Schnapp. Dritter Band, München 1969, 268, 236. E. T. A. Hoffmann: *Meister Floh. Ein Märchen in sieben Abentheuern zweier Freunde (1822)*. Hg. von Michael Niehaus und Thomas Vormbaum. Berlin und Boston 2018, 98.

26

E. T. A. Hoffmann: *Meister Floh*, 101. Vgl. E. T. A. Hoffmanns Briefwechsel, Dritter Band, 241 f.

27

Ernst Förster: Art. «Förster, Friedrich Christoph». In: *Allgemeine Deutsche Biographie* 7 (1878), 187.

28

Br II, 217, 431 ff., 455 ff.

29

Lette war zusammen mit den Hegelianern Meyen und Rutenberg Gründer des *Centralvereins für das Wohl der arbeitenden Klasse* (1844) und rief den *Verein zur Förderung der Erwerbstätigkeit des weiblichen Geschlechts* (1866), heute: Lette-Verein, ins Leben.

30

Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 151.

31

Diese üble, militant nationalistische und antijüdische

Abhandlung erschien 1816. Wiederabdruck in: Karl Christian Ernst von Bentzel-Sternau: *Anti-Israel. Eine projüdische Satire aus* dem Jahre 1818. Nebst den antijüdischen Traktaten Friedrich Rühs' und Jakob Friedrich Fries (1816). Hg. von Johann Anselm Steiger. Heidelberg 2004.

32

Jakob Friedrich Fries: *Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*. Heidelberg 1816. Dieser Text ist eine Rezension des erwähnten antijüdischen Pamphlets von Friedrich Rühs.

33

Statt Karl Ulrich lässt von Kamptz irrtümlich zunächst den Schweizer David Ulrich verhaften, der jedoch der Auffassung war, dass Sands Attentat der guten Sache schaden würde.

34

Vgl. Br II, 498 ff.; Br IV/2, 55, 113; Br II, 331. Lediglich ein Brief Ulrichs an Hegel ist erhalten (Br II, 330 ff.).

35

Lore Schmidt-Delbrück: *Leopold von Henning*, 114.

36

Thomas Jefferson: *A Manual of Parliamentary Practice. For the use of the senate of the United States*. Washington 1801. Hennings Übertragung ins Deutsche, *Handbuch des Parlamentarrechts*, erscheint 1819 und stand in Hegels Bibliothek.

37

Asverus' Zeugnis: [Bl. 40r] Abgangszeugnisse. Nr. 6. In: Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, Litt. A., S. 40. Die Hervorhebungen zeigen Hegels Streichungen und die jeweiligen Einfügungen von seiner Hand an. Im Zeugnis Hegels vom 14. Aug. 1820 wird Asverus ‹unausgesetzter Fleiß und vorzügliches Interesse› bescheinigt (Hinweis von Thomas Pester, Jena).

38

Am 20. Juni berichten Asverus und dessen Vater aus Jena dem Freund Niethammer von der Freilassung (vgl.

Landesarchiv Berlin, F. Rep. 241, Acc 674, Nr. 1 und 2).

39 HBZ 604; Br III, 75 ff.; 374 ff.; Ros 368 ff.; ausführlich: D'Hondt: *Hegel*. Abschnitt L'Affaire Cousin, 365–382.

40 Vgl. den Abschnitt zur *Rechtsphilosophie*.

41 Brief von Asverus an Schulze vom 31. Juli 1834. In: Wentzcke: Gustav Asverus, 128.

42 Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 333.

43 *Briefwechsel zwischen Varnhagen von Ense und Oelsner. Nebst Briefen von Rahel.* Hg. von Ludmilla Assing. Bd. 1. Stuttgart 1865, 312.

44 *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810–1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*. Hg. von Wolfgang Virmond. Berlin 2011. Vgl. Hegels Vorlesungsankündigung für das Wintersemester 1819/20: «ad compendium proxime in lucem prodituram» (Br IV/1, 114).

45 Vgl. GW 22, 37 ff., 438 ff.

46 D'Hondt: *Hegel in seiner Zeit*, 143.

47 DHA 6, 358. Allerdings könnte Heine in seiner treffenden Einschätzung ein wenig das Reformdenken Altensteins unterschätzt haben.

48 Vgl. G. F. W. Hegel: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Hg. von Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983, 13 ff.

49 Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke* (MEW). Bd. 21. Berlin 1962, 266.

50

Vgl. Domenico Losurdo: *Hegel und das deutsche Erbe*. Köln 1989, 263 ff.

51

GW 20, 510. Hier wird Hegels *Enzyklopädie* von 1830 zitiert. Wird eine der beiden Ausgaben von 1817 oder 1827 zitiert, wird dies durch den Kontext im Haupttext und anhand der GW-Bandzählung kenntlich gemacht.

52

Alfred Rosenberg: *Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1934, 136.

53

Vorrede von Eduard Gans. In: *Georg Friedrich Wilhelm Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hg. von Eduard Gans. Berlin 1833 (= Georg Friedrich Wilhelm Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten; 8), IX.

54

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauß 1831*. Hg. von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 (= Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831; 4), 923 ff. Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 21. Carl Ludwig Michelet hat aufgrund der ‹Missverständnisse Vieler› das Hegelsche Diktum treffend in folgende zwei Sätze ‹übersetzt›: «Alles wirklich Rechte ist vernünftig» und «Alles vernünftige Recht wird wirklich».

55

G. Nicolin: An die Herren Boisserée und Bertram, 44.

56

Ribbe (Hg.): *Geschichte Berlins*, 538.

57

Franz Thomas Bratranek: *Das junge Deutschland*. Brünn 1866, 4.

58

Dieses Feiern der Französischen Revolution war für Hegel

Tradition geworden. Varnhagen erinnert sich an den 14. Juli 1826: «Hegel befand sich […] in einer Gesellschaft größtentheils junger Leute […] und trank auf die Einnahme der Bastille; das versäume er seitdem kein Jahr», «die Jüngeren könnten davon keine Vorstellung haben, was das für eine Freude und für ein Ereigniß gewesen sei, die Erstürmung und Zerstörung der Bastille» (Konrad Feilchenfeldt: Karl August Varnhagen von Ense und Hegel. In: *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». Hegels Berliner Gegenakademie.* Hg. von Christoph Jamme. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 153).

59

Vgl. *Berliner Conversations-Blatt für Poesie, Literatur und Kritik* (1828), Heft 44, 175.

60

Die Schrift von de Pradt über die spanische Revolution und seine Kritik an den Karlsbader Beschlüssen kennt Hegel. Frankreichs Revolution sei die Schöpferin einer neuen Gesellschaft. Sie habe überall die Bahn gebrochen. Ihre Grundsätze gewännen weit verbreitete Akzeptanz. Deshalb seien die Karlsbader Beschlüsse rückwärtsgewandt und zum Scheitern verurteilt (*De la congres de Carlsbad*, 1819/20).

61

Die folgenden Ausführungen zu Hegels *Rechtsphilosophie* folgen in substantiellen Punkten weitgehend meiner Monographie *Das Denken der Freiheit*.

62

GW 14/1, 6. Interpreten, die gegen Hegel ein ‹nachmetaphysisches Denken› vorschlagen, wären erstens zu fragen, was sie unter Metaphysik verstehen und zweitens auf Hegels Konzeption der Logik als neuer Metaphysik zu verweisen. Auch die sogenannten nachmetaphysischen Denker vermögen nicht auf Grundbestimmungen des Begriff wie Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit zu verzichten, nur begründen sie ihren Begriffsgebrauch nicht und werden so Dogmatiker.

63

Zu den Umständen der Erstpublikation der *Grundlinien* vgl.

Hegel: *Homeyer-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 73 ff. Manfred Riedel: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. I. Frankfurt a. M. 1975, 12 ff.

64

Hegel: *Wannenmann-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 7.

65

GW 10/1, 354. Der Wille «sezt seine innere Bestimmungen in äusserliches Daseyn über, um sich als Idee darzustellen.»

66

Auch wenn diese Texte, ähnlich wie die von Eduard Gans in die Freundesvereinsausgabe der *Rechtsphilosophie* (1833) eingebrachten Zusätze, nicht als vollständig authentisch gelten können, bieten sie, wie andere Nachschriften von Vorlesungen, ein unverzichtbares Reservoir für ein genaueres und umfassenderes Verständnis der *Rechtsphilosophie*. In ihnen werden wichtige Gedanken fortgeführt, präzisiert, korrigiert, näher erläutert, bereichert und mannigfach verbildlicht. Auch finden sich Positionen, die Hegel zwar nicht als opportun für die Publikation ansah, aber die das Gebäude als *work in progress* zeigen. Beispiele dafür sind Notrecht und das Recht auf Widerstand, Utilitarismus und der Bezug auf Jeremy Bentham, die Stadt als Korporation und ‹kleiner Staat›, der reiche Pöbel, die bürgerliche Gesellschaft als entfremdete Sittlichkeit, die Rolle der gesetzgebenden Versammlung.

67

Ein für Hegel typisches Vorgehen, vgl. auch die Einleitungen zu *Enzyklopädie* (Vorbegriff) oder *Ästhetik*. Es handelt sich um eine Art Ouvertüre oder Prolegomena, eine Zeichnung der Leitlinien des Gedankenganges.

68

TWA 10, 170 f.

69

Vgl. hierzu die Darstellungen zum freien Geist: Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 51 ff. Vgl. auch den Abschnitt zur Philosophie des subjektiven Geistes.

70

Vgl. das Kapitel zu Hegels *Wissenschaft der Logik*.

71

GW 14/1, 33. Dieser zentrale Gedanke findet sich auch am Anfang der *Logik*: Die Unbestimmtheit des Seins macht selbst die Bestimmtheit des Seins aus (GW 21, 68), allerdings eben ‹nichts *weiter* Bestimmtes›, eine *unterbestimmte* Form der Vermittlung.

72

Das Urteil ist «erst die wahrhafte *Besonderheit* des Begriffs» (GW 20, 183), mit der ursprünglichen Teilung des ursprünglichen Einen, des Begriffs durch sich selbst.

73

Das Dasein versteht Hegel als Sein mit der Negation oder mit der Bestimmtheit. «Das Daseyn als in dieser seiner Bestimmtheit *in sich* reflektirt ist *Daseyendes, Etwas*.» Das Etwas gilt als endlich und veränderlich (GW 20, 128 ff.).

74

GW 14/1, 33. Die Intersubjektivität wird von Hegel logisch begründet, auch darin besteht eine Stärke seiner praktischen Philosophie. Der Begriff der Anerkennung als Fundament des für die *Grundlinien* charakteristischen Denkens aufsteigender Stufen von Intersubjektivität liegt schon implizit in den Paragraphen 5 bis 7.

75

‹Ich das Denkende, das tätige Allgemeine und das unmittelbare Subjekt sind ein und dasselbe Ich, unendliches Bewusstsein und endliches Selbstbewusstsein; Ich bin die Beziehung beider Seiten, die Einheit von Widerstreit und Zusammenhalten – die Bemühung des Zusammenschließens der beiden Seiten› (TWA 16, 68 f.).

76

Vgl. GW 20, 177 f.

77

TWA 13, 148 f.

78

TWA 7, 78.

79

TWA 7, 57.

80

GW 14/1, 51. «Die ‹reine Beziehung auf mich› der Personalität ist also die rein denkende und stellungsnehmende (insofern voluntative) Beziehung eines selbstbewußten und verkörperten Individuums auf sich» (Ludwig Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M. 1992, 101).

81

Zur Unterscheidung von Persönlichkeit und Person vgl. Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, 98 ff.

82

Zu betonen ist die Möglichkeit oder Potentialität, das Sein als Ich, insofern jedem Wesen mit potentiell freiem Willen das Grundrecht der Persönlichkeit zugesprochen wird, auch denjenigen, die dieses Grundrecht nicht oder nur partiell auszuüben vermögen, wie beispielsweise Kinder, schwer geistig Behinderte oder im Koma Liegende.

83

Zu Hegels wichtiger Unterscheidung zwischen Tun und Handeln: vgl. Klaus Vieweg: Hegels Handlungsbegriff in der praktischen Philosophie und in der Ästhetik. In: *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*. Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert [u.a.]. Berlin 2013, 177 ff.

84

TWA 10, 311.

85

Es geht also nicht um Individualismus oder fehlende Intersubjektivität. «Daß die prinzipielle Gleichheit aller Rechtssubjekte in Hegels Rechtsphilosophie nicht mehr eigens erörtert werden muß, liegt daran, daß in der Allgemeinheit des sich wissenden Wissens ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis impliziert ist» (Ludwig Siep: Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Hg. von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann. Stuttgart 1982, 258).

86

Vgl. GW 20, 482 f.

87

Die logische Basis bildet das universelle Urteil bzw. das Urteil der Allheit.

88

TWA 7, 33.

89

Vgl. GW 14/1, 71.

90

Der ‹Herr› erreicht ebenfalls keine Anerkennung seiner Personalität, denn der von ihm Unterschiedene, der Andere als ‹Knecht› (Sklave), ist kein Freier und kann so sein Gegenüber nicht anerkennen.

91

Vgl. GW 14/1, 64; TWA 7, 122.

92

Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 136 ff.

93

«[D]as Subjekt ist in seiner Tätigkeit besondert, und es ist notwendig, daß es darin identisch sei mit dem Allgemeinen» (TWA 19, 223).

94

In diesem Zusammenhang wird die *Ethik* des Aristoteles gewürdigt: Zum Besten von Aristoteles gehöre das, was er «über den Willen, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention usf. gedacht hat» (TWA 19, 221). Hegel betraute seinen Schüler Michelet mit der Erschließung dieser Gedanken.

95

Vgl. die Anmerkung zum Paragraphen 114.

96

Die Logik des Urteils und die des Zwecks müssen verschränkt werden, da moralisches Handeln zureichend nur als logische Einheit von Subjektivität (Urteilslogik) und Objektivität (Zwecklogik) erschlossen werden kann.

97

‹Zur Handlung gehört Tätigkeit des moralischen subjektiven Willens, ohne Vorsatz gibt es keine Handlung, nur Tat, in der das Urteil noch nicht eintritt.› G. F. W. Hegel:

Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse. Hg. von Erich Schilbach. Frankfurt a. M. 1999 (Hegeliana 11), 11.

98 Vgl. GW 20, 489; Hegel: *Griesheim-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 301.

99 TWA 7, 210.

100 Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*.

101 Vgl. Hegel: *Homeyer-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 360.

102 TWA 7, 236.

103 Vgl. GW 14/1, 106. Weiterhin Vieweg: Hegels Handlungsbegriff, 177 ff.

104 Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 165 f.

105 Erstens das Reflexionsurteil, zweitens das Urteil der Notwendigkeit (die gedoppelte Mitte des Verstandes).

106 *Right to their preservation* (John Locke). Hegel nimmt das Grundprinzip des Widerstandsrechts, das Recht auf Selbsterhaltung von Locke und Hume auf. Wenn dieses fundamentale Recht angetastet wird, erwächst das Recht, sich dagegen zu wehren.

107 Die Kollision von Gütern demonstriert Hegel am Mundraub: Wenn ein akut vom Hungertod Bedrohter ein Brot stiehlt, so ist dies sein Recht; das Recht «muß Leben haben» (TWA 7, 241). «Berechtigt ist die Erhaltung desjenigen Gutes, dessen Vernichtung die größere Rechtsverletzung bedeuten würde.» Paul Bockelmann: *Hegels Notstandslehre*. Berlin und Leipzig 1935, 22. Vgl. Wolfgang Schild: Hegels Lehre vom Notrecht. In: *Die Rechtsphilosophie des Deutschen Idealismus*. Hg. von Vittorio Hösle. Hamburg 1989, 146 ff.

108

Hegel: *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Hg. von Hansgeorg Hoppe. Frankfurt a. M. 2005 (Hegel: Kiel-Nachschrift Rechtsphilosophie), 126. Die Notsituation beinhaltet ja die Verletzung des Rechts auf körperliche Existenz. Deswegen kann das Verbot der Übertretung des formellen Rechts (zum Beispiel des Eigentumsrechts) nicht mehr gelten; die Straffreiheit wäre nicht eine Sache der Barmherzigkeit oder Generosität. Es handelt sich um ein unumstößliches Menschenrecht im genannten universalen Sinne der Gerechtigkeit.

109

«Wenn wir sagen: ‹diese Handlung ist gut›, so ist dies ein Urteil des Begriffs […] das Prädikat [ist] gleichsam die Seele des Subjekts, durch welche dieses, als der Leib der Seele, durch und durch bestimmt ist» (TWA 8, 324).

110

Die Attestierung der Unzurechnungsfähigkeit bedeutet einen fundamentalen Einschnitt für das Subjekt, den Verlust der Rechtsfähigkeit; es wird aus dem Prozess der intersubjektiven, wissensgestützten Rechtfertigung ausgeschlossen.

111

Der höchste Maßstab ist die Idee des Staates, nicht das positive Recht, der Staat als die «*Objectivität* des Vernunftsbegriffs» (GW 14/1, 116).

112

Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 189 ff.; Christian Krijnen: Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants. In: *Folia Philosophica* 39 (2018).

113

Ebd., 416.

114

Vgl. Hegels Rede vom «Schlusse des Handelns» und dem «Schlusse des Guten» (GW 12, 233 f.).

115

Vgl. Allen W. Wood: Hegel's Critique of Morality (§ 129–141). In: Siep (Hg.): *Grundlinien*, 161 ff. «Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein *absolutes Postulat*, aber mehr nicht als ein Postulat, d.i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjectivität behaftet. Es sind noch die zwey Welten im Gegensatze, die eine ein Reich der Subjectivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objectivität in dem Elemente einer äusserlich mannichfaltigen Wirklichkeit» (GW 12, 233). Die beiden Momente werden nicht als entgegengesetzte Pole einer in sich dynamischen Einheit – des Begriffes der Handlung – genommen, eben nicht so, dass ‹jedes Moment an ihm selbst sein Gegenteil hat und mit diesem zusammengeht› (GW 21, 139).

116

Vgl. Paul Guyer: The Unity of Natur and Freedom: Kant's Conception of the System of Philosophy. In: *The Reception of Kant's Critical Philosophy*. Hg. von Sally Sedgwick. Cambridge 2000, 26.

117

Signifikant ist der Sprachwechsel hinsichtlich der Kopula vom ‹Es ist› zum ‹Es scheint›. Die Kopula tritt hier also noch nicht als der vollständig bestimmte Begriff hervor. «Es ist darum die größte Inconsequenz einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits diß Erkennen als *etwas Absolutes* zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen *könne* nicht weiter, diß sey die *natürliche*, absolute *Schranke* des menschlichen Wissens» (GW 20, 97).

118

Hegel moniert, dass in der kritischen Philosophie der Vernunft kein konstitutives, sondern nur ein regulatives Verhältnis zum Wissen erlaubt wird. Hegel: *Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (GW 4, 122).

119

Vgl. den Abschnitt *Der seiner selbst gewisse Geist. Die*

Moralität (v.a. *Die moralische Weltanschauung*) in der *Phänomenologie des Geistes*.

120

Das Fehlinfomieren seiner Freunde (die Notlüge) durch Jakob den Lügner war gut. Vgl. Jurek Becker: *Jakob, der Lügner*. Frankfurt a. M. 1992. Die Hauptfigur, der Jude Jakob, erfindet im Warschauer Ghetto optimistische Nachrichten über den Kriegsverlauf und das Heranrücken der Roten Armee an Warschau und stärkt mit dieser Desinformation den Lebensmut der Gefangenen im Ghetto.

121

Vgl. Krijnen: Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen. Die Anwendung des Sittengesetzes setzt inhaltlich Bestimmungen voraus, die es als formelles Prinzip aber ausschließt. Der kategorische Imperativ gilt nur unter der Bedingung inhaltlicher Voraussetzungen, die er selbst in seiner Form nicht ausdrückt.

122

Fichte: GA I/5, 146.

123

In diesem Sinne beschreibt Kant das Gewissen als «Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes (vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen)» (Kant: AA IV, 289 f.).

124

Es ist «das Siegel der hohen absoluten Bestimmung des Menschen, daß er *wisse*, was gut und böse ist, und daß eben das *Wollen* ist entweder des Guten oder des Bösen, – mit einem Wort, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen sondern auch am Guten; und Schuld nicht an diesem und auch an Jenem und an Allem, in was er ist, und was in ihm ist, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freyheit angehörigen Guten und Bösen» (GW 18, 167).

125

Vgl. TWA 17, 251 ff.; GW 29/1, 414 ff. Ein Kleinkind oder ein Tier können nicht gut oder böse handeln, auch wenn diese Kennzeichnungen gang und gäbe sind.

126

Die Idee wird von Platon nicht ironisch behandelt «oder gar die Ironie für das Letzte und für die Idee selbst» genommen (GW 14/1, 132).

127

Die poetischen Nihilisten vernichten, so Jean Paul, «ichsüchtig die Welt und das All» und befolgen nur die Gesetze der eigenen Phantasie (Jean Paul: HKA I, 11, 22).

128

«Someone playing chess who moved the rook diagonally, and tried to justify his authority to do so that way. The point is not that he is violating that everyone can see in this ideal object, ‹Chess›, but that he is contradicting himself, his own agreement to play chess and all that commits him to. He is in effect ‹cancelling himself› out, nullifying his own agency in the pretence of agency.» Robert Pippin: *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge 2008, 74.

129

So Kierkegaard über Ludwig Tieck; vgl. *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. Gütersloh 1991 (Gesammelte Werke; 31), 291. Bald ist der Ironiker «durchaus im Reinen, bald sucht er, bald ist er Dogmatiker, bald Zweifler, bald ist er Jakob Böhme, bald die Griechen – nichts als Stimmungen». Rudolf Köpke: *Ludwig Tieck: Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen und schriftlichen Mitteilungen*. Bd. II. Leipzig 1855, 254.

130

«Das Objektive dieser Ironie ist das Dialektische» (Hegel: *Kiel-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 142).

131

Vgl. die Kritik von Ludwig Siep an der Perversionsthese Ernst Tugendhats, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*; ders.: Was heißt: Aufhebung der Moralität, 217 ff.; ders., Kehraus mit Hegel? Zu Ernst Tugendhats Hegel-Kritik. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35/3 (1981), 518 ff.

132

Vgl. v.a. Krijnen: Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen.

133

Im allgemeinen Sprachgebrauch wird häufig der metaphysische Hintergrund von Begriffen wie ‹Leben› und ‹Welt› ausgeblendet. Henrich verweist darauf, dass Hegel eine Begriffsform moderner Metaphysik, einer spekulativen Logik, ausbildete, um Subjektivität und Sozialität ohne Verkürzung zusammenzudenken (vgl. Dieter Henrich: *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt a. M. 1987, 40 ff.).

134

TWA 10, 170 f.

135

Hegel Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hg. von Dieter Henrich, Frankfurt a. M. 1983 (Hegel: Bloomington-Nachschrift Rechtsphilosophie), 122.

136

Kurze Skizze der Grundstruktur:

1. Familie

Schluss der Substantialität
natürlicher sittlicher Geist

2. Bürgerliche Gesellschaft

Schluss der Reflexion
die in selbständiger Freiheit und als Besondere für sich sind;
die Einzelnen sind durch ihre Besonderheit, ihre besonderen Bedürfnisse, mit der Allgemeinheit zusammengeschlossen;
die ‹in ihre Extreme verlorene Sittlichkeit›
Schluss der Notwendigkeit – kategorischer, hypothetischer und disjunktiver Schluss
Rechtspflege
Polizei
Hilfe
Korporation
Wiederherstellung des Sittlichen (Aufsicht und soziale Hilfe; Korporation als zweite sittliche Wurzel des Staates)

137

Vgl. Fulda: *Hegel*, 213, 211.

138

Vgl. die Stufen der theoretischen Seite des subjektiven Geistes (GW 20, 434 ff.).

139

In der zu Hegels Zeiten geltenden Verfassung Preußens war für eine Ehe die Zustimmung des Vaters, des Vormunds, des Gutsherrn, des militärischen Kommandeurs und bei Offizieren gar des Königs nötig. Bestimmten Kranken, ‹Lasterhaften›, Vorbestraften, Armen wurde das Recht auf Eheschließung versagt. Hegels Konzeption ist zu seiner Zeit geradezu revolutionär.

140

Zudem verweist Wahl auf die Offenheit der Entscheidung; das Wählen ruht in der subjektiven Partikularität des besonderen Individuums. Liebe, Geschlechtsverhältnis und Gattungsbestimmtheit repräsentieren Momente der logischen Kategorie des Lebens, insofern kann die Familie als organische Lebensgemeinschaft verstanden werden.

141

Zu Hegels Auseinandersetzung mit dem Familienverständnis bei Kant und den Romantikern vgl. Norbert Waszek: Zwischen Vertrag und Leidenschaft. Hegels Lehre von der Ehe und die Gegenspieler: Kant und die Frühromantiker (Schlegel, Schleiermacher). In: *Gesellschaftliche Freiheit und vertragliche Bindung in Rechtsgeschichte und Philosophie*. Hg. von Jean-Francois Kervégan und Heinz Mohnhaupt. Frankfurt a. M. 1999, 271 ff.

142

Sabine Brauer: Das Substanz-Akzidens-Modell in Hegels

Konzeption der Familie. In: *Hegel-Studien* 39/40 (2004/05), 49.

143

Hegel bestimmt die Familie auch als eine Person, insofern Momente der Personalität (abstraktes Recht) in ihr aufgehoben sind (GW 14/1, 145; GW 20, 497 und GW 20, 498).

144

Obschon Hegel hinsichtlich Frau und Mann von der Gleichheit in Personalität und Gleichheit als moralischer Handlungssubjekte ausgeht und die Ehe auf den freien Entschluss Gleicher basiert, wird in Paragraph 166 zunächst die Unterscheidung zwischen dem ‹Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit› und dem ‹Wissen und Wollen der Substantialität in Form der konkreten Einzelheit und der Empfindung› unterschieden, aber dann eine logisch unhaltbare ‹Zuteilung› dieser Momente zu Frau und Mann vorgenommen.

145

Der Idealtypus ‹Lebensgemeinschaft› existiert heute in mannigfachen das Sittliche prägenden ‹bunten Formen›. In jeder der drei Dimensionen der familiären Gemeinschaft sind verschiedene Ausprägungen denkbar und historisch auffindbar, die wesentliche Kriterien erfüllen, aber nicht alle vereint aufweisen müssen. Auf dem Boden der Hegelschen Grundpfeiler, Familie als Lebens-, Rechts-, Sorge- und Erziehungsgemeinschaft als freier Zusammenschluss mit anderen und damit mit sich selbst, die substantielle Freiheit im Mitgliedsein, einer Form des allgemeinen sittlichen Lebens, ließe sich der Familienbegriff aktualisieren.

146

Dazu die Ausführungen zu Stephani im Kapitel über Nürnberg.

147

Wie frei bzw. modern eine Gesellschaft ist, misst sich in besonderer Weise daran, ob diese Rechte der Kinder, der ‹Engel› (die ‹unwissende Unschuld›) der Welt, mit aller

Kraft und Konsequenz durchgesetzt werden. Die Missachtung elementarer Rechte der Kinder – millionenfaches Verhungern von Kindern, massenhafte Kinderarmut, Kinderarbeit, Kindersoldaten – bleibt ein zentraler Gradmesser gelingender Sittlichkeit, wirklicher Freiheit.

148

Vgl. Hegel: *Bloomington-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 144.

149

Vgl. Adam Ferguson: *An Essay on the History of Civil Society* (1767); Adam Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Beide Abhandlungen sind äußerst wichtige Quellen für Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft. Vgl. Norbert Waszek: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ‹Civil Society›*. Dordrecht 1988.

150

Rolf-Peter Horstmann: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. In: Siep (Hg.): *Grundlinien*; Koselleck: *Preußen zwischen Reform und Revolution*, 388.

151

«Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbstständigen Extremen und von deren besondern Interessen» (GW 20, 498).

152

Vgl. GW 14/1, 166, 254 f.; *Wannenmann-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 112 f.; GW 20, 506 f.: ‹der besondere Bürger als Privatmann›. «Die Bürger sind Privatpersonen, Mitglieder eines Gemeinwesens, das das Besondere zu seinem Zwecke hat, und insofern solches Gemeinwesen auf solchen Zweck beschränkt ist, ist der Bürger *bourgeois*; *citoyen* als politisches Mitglied des Staates. In der bürgerlichen Gesellschaft ist der Zweck Privatzweck» (*Hotho-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 580).

153

Es wird nur eine Verstandes- bzw. Reflexionsallgemeinheit erklommen, noch keine Begriffsallgemeinheit.

Entsprechendes gilt für Einzelheit und Besonderheit, auch sie verbleiben im Status des Verstandes. Das «Allgemeine ist nicht substantieller Zweck. Daher ist es nicht die Sphäre der Sittlichkeit» (Hegel: *Heyse-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 34).

154

Hegel: *Wannenmann-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 112. Vgl. auch GW 14/1, 241.

155

V. a. Adam Smith, James Steuart, Jean-Baptiste Say und David Ricardo, deren Schriften in Hegels Bibliothek vertreten sind (GW 31/1 und 31/2). Vgl. Manfred Riedel: Die Rezeption der Nationalökonomie. In: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Hg. von dems. Frankfurt a. M. 1969, 75 ff.; Norbert Waszek: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ‹Civil Society›*. Dordrecht 1988; Erzsebet Rozsa: *Hegels Konzeption praktischer Individualität. Von der «Phänomenologie des Geistes» zum enzyklopädischen System.* Hg. von Kristina Engelhard und Michael Quante. Paderborn 2007, v.a. Das Prinzip Besonderheit in Hegels Wirtschaftsphilosophie, 182 ff.

156

Nouriel Roubini und Stephen Mihm: *Das Ende der Weltwirtschaft und ihre Zukunft*. Frankfurt a. M. und New York 2010, 61. Vgl. Joseph Stiglitz: *Im freien Fall: Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft*. München 2010, 11.

157

«Das Princip der zufälligen Besonderheit ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfniß und freie Willkühr vermittelten Systeme, zu allgemeinen Verhältnissen desselben und einem Gange äußerlicher Nothwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst *das formelle Recht*» (GW 20, 501).

158

Vgl. GW 8, 272. Für eine erste Form gebraucht Hegel das ältere «Policey»; es kommt «von Politia, das öffentliche Leben und Regieren, Handeln des Ganzen selbst – itzt

herabgesetzt zum Handeln des Ganzen auf die öffentliche Sicherheit jeder Art – Aufsicht auf Gewerbe» (ebd.).

159

Verteidiger des Purismus des privaten Eigentums sehen hingegen in der Steuer einen Diebstahl seitens des Staates.

160

In der Gegenwart wird ‹schwere (absolute) Armut›, die ‹Notlage›, etwa wie folgt definiert: Als sehr arm gelten Menschen, ‹denen der sichere Zugang zu den minimalen menschlichen Existenzbedingungen fehlt› – wie genügende Ernährung, Obdach, Kleidung sowie eine medizinische und schulische Grundversorgung. Vgl. Thomas Pogge: Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht: Die Menschenrechte der Armen. In: *Weltarmut und Ethik*. Hg. von Barbara Bleisch und Peter Schaber. Paderborn 2007, 95 ff.

161

«Das Verhältniß der Bewegung in sich selbst worauf das Vermögen beruht, bringt die Extreme von Reichen und Armen hervor d.h. von solchen die ihre Bedürfnisse leicht und von solchen die sie nicht befriedigen können […]. Die Armuth macht aller Vortheile der Gesellschaft verlustig.» (Hegel: *Griesheim-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 605 f.)

162

Vgl. GW 14/1, 192; «Der Arme kann seinen Kindern keine Geschicklichkeit, keine Kenntnisse beibringen lassen, […] Der Rechtspflege wird der Arme leicht verlustig gehen, ohne Kosten ist kein Recht zu erlangen […] Ebensowenig kann er für seine Gesundheit sorgen.» *Griesheim-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 606.

163

Hegel: *Bloomington-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 196.

164

‹Pöbel› vom lateinischen *populus*, französisch *peuble*.

165

Hegel: *Kiel-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 222.

166

Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, 301.

Vittorio Hösle spricht von ‹pöbelhafter Gesinnung der Käuflichkeit von Allem und der Verhöhnung des Rechts› (vgl. Vittorio Hösle: *Hegels System*. Bd. 2. Hamburg 1988, 555).

167

Näher dazu: Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 337–345.

168

Hegel: *Bloomington-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 202.

169

Herausgehobene Ehre als Mitglied im Verein der Physiker erwerbe ich, wenn ich einen Nobelpreis für Physik erhalte, in der Zunft der Cineasten gilt dies für den Oscar, bei Sportlern für einen Weltmeistertitel oder Olympiasieg, bei Ärzten für die Entwicklung eines Mittels gegen Krebs und in der Philosopheninnung (vielleicht) mittels einer guten Hegel-Biographie.

170

Vgl. Hegel: *Bloomington-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 206, sowie *Kiel-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 232.

171

Im Preußischen Gesetzbuch wird die Versorgung der Armen auch den ‹Corporationen› und ‹Communen› als eine Pflichtaufgabe zugeschrieben.

172

Nicht alle Mitglieder der *Civil Society* können tatsächlich Bauer, Schuster, Pilot, Anwalt oder Philosoph etc. werden, nicht alle in Steinach, Jena, Seattle, Pisa, Rom oder Kyoto wohnen. Die Gliederung in die konstituierten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen wird im Staat in einen politischen Zusammenhang gestellt (§ 308). Sowohl die Innungen wie die Gemeinden oder Kommunen können wiederum einen größeren Kontext konstituieren – Handwerkerverband, Unternehmerverband bzw. Kreis, Provinz, Region, Departement, Land.

173

Dies kann positive Seiten, wie Stolz auf besondere Geschicklichkeit oder Geschichtsbewusstsein, und negative beinhalten, wie Standesdünkel oder Provinzialismus.

174

Hegel: *Griesheim-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 621.

175

Eine Sphäre des zufälligen Wohlwollens, Übelwollens, des Bösen, der Zufälligkeit, der Not, der äußerlichen Notwendigkeit, der Verderbnis, der fürchterlichen Verworfenheit, der entfremdeten Sittlichkeit (Hegel: *Ringier-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 114).

176

Manfred Riedel: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1975, 38.

177

Hegel wurde ohne genauere Lektüre seiner Philosophie zum Vordenker des Totalitarismus erklärt, u.a. von Friedrich Meinecke, Ernst Cassirer und Karl R. Popper.

178

GW 14/1, 10; TWA 12, 67; Gans: Vorrede, VI.

179

Vgl. Fulda: *Hegel*, 222 f. «*Staat – Stand, Zustand*» (TWA 7, 293); TWA 16, 81.

180

«Der Gegenstand der philosophischen Rechtswissenschaft ist der höhere Begriff von der Natur der Freiheit, ohne Rücksicht auf das was gilt, auf die Vorstellung der Zeit.» Hegel: *Homeyer-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 234.

181

Vgl. Hegel: *Kiel-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 233. Kant hingegen vertritt die Position, dass «es im Recht sogleich dazu komme, daß die Freiheit beschränkt werden müsse, so daß Recht eine Beschränkung der Freiheit unmittelbar mit sich führe. Dies Ansicht wird unserer Darstellung entgegen sein […] die Bestimmungen des Rechts sind nicht negativ, beschränkend gegen die Freiheit», die Freiheit «ist im Recht affirmativ, praesent» (Hegel: *Griesheim-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 109).

182

Vgl. Michael Wolff: Hegels staatstheoretischer Organizismus. Zum Begriff und zur Methode der

Hegelschen ‹Staatswissenschaft›. In: *Hegel-Studien* 19 (1985), 162.

183

TWA 13, 73.

184

Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 366 ff.

185

Die Besonderheit im Sinne einer speziellen natürlichen und kulturellen Bestimmtheit nennt Hegel «Volksgeist»; vgl. TWA 12, 87; GW 18, 196.

186

Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 384 ff.

187

Heute noch sind ca. eine Millarde Menschen Analphabeten.

188

Kant spricht vom ‹allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*)›, wobei die drei Gewalten mit ‹drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß› gehorchen (Obersatz, Untersatz, Schlußsatz) (Kant: AA VI, 313).

189

Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, 240 ff.

190

Wolff: Hegels staatstheoretischer Organizismus, 166 f. Hegel konnte «mit den Mitteln der inzwischen erarbeiteten spekulativen Schlußlehre die drei Verfassungsgewalten – als die drei ‹Akttypen› des Staatswillens – jede als einen Schluß darstellen» (Siep: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, 263 f.).

191

Vgl. Hegel: *Über die englische Reformbill* (GW 16, 323 ff.).

192

Vgl. Hegel: *Wannenmann-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 181.

193

Klaus Hartmann diagnostiziert diesen ‹Fehler› in der Disposition des politischen Staates in der *Rechtsphilosophie*; Hegel habe ‹seine kategoriale Einsicht vergessen›; vgl.: Linearität und Koordination in Hegels Rechtsphilosophie.

In: Henrich und Horstmann (Hg.): *Hegels Rechtsphilosophie*, 311. Es handelt sich um kein Versehen; Hegel pflegt hier die Kunst der ‹schelmischen Verstellung› (Goethe).

194

Dieter Henrich: Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff. In: Ders. und Horstmann (Hg.): *Hegels Rechtsphilosophie*, 443 f.

195

Vgl. D'Hondt: *Hegel in seiner Zeit*, 96 ff.

196

Hegels Vorgehen unter unfreien politischen Umständen gleicht moralisch einer zulässigen Fehlinformation.

197

‹Die Begriffsform von Hegels Theorie der Sittlichkeit und des sittlichen Staates ist von der Auslegungsweise und der Verlaufsform der gedruckten Rechtsphilosophie nicht einfach abzulesen. Hegel selbst hat an für die Begriffsbestimmung formaler Verhältnisse besser geeigneten Orten wenigstens mit einiger Deutlichkeit erklärt, in *welcher Logik* diese Begriffsform aufgebaut werden muss.› Henrich: Logische Form, 450.

198

Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, Kapitel über den Staat, 345 ff.

199

Es handelt sich noch nicht um die Allgemeinheit der Sphäre des absoluten Geistes.

200

Henrich: Logische Form.

201

Vgl. Klaus Vieweg: Elements of Inversive Right of Resistance in Hegel. In: *Hegel and Resistance. History, Politics and Dialectics*. Hg. von Bart Zandvoort und Rebecca Comay. London und New York 2018, 157 ff.

202

Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, Kapitel: Der Staat.

203

Klaus Vieweg: Das «erste System der Freiheit» und die

«Vernichtung aller Freiheit»: Zu Hegels kritischen Einwendungen gegen Fichtes Freiheitsverständnis. In: *Fichte-Studien* 45 (2018), 182 ff.

204

Hegel: *Griesheim-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 617.

205

Vgl. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M. 1976; Jewgenij Samjatin: *Wir*. Chemnitz 1994.

206

GW 14/1, 223. Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 465 ff. – die Überlegungen zum Verhältnis Staat, Religion und Kirche.

207

Insofern das Wesen des Geistes in der Freiheit, in intellektueller und institutioneller Selbstgesetzgebung besteht, wird in den wahren Gestaltungen von Staatlichkeit und Religiosität ein Bei-sich-selbst-Sein im Anderen erreicht. Sittliches und religiöses Selbstbewusstsein sind ‹nicht zweierlei› (GW 20, 532), sondern zwei Dimensionen des einen Selbstbewusstseins, der einen Gesinnung, des freien Gedankens und des freien Wollens.

208

Vgl. *Haus- und General-Adreßbuch der Königl. Haupt- und Residenzstadt Berlin auf das Jahr 1822*. Hg. von C. F. W. Wegener. Berlin 1822, 209.

209

Arild Stubhaug: *Ein aufleuchtender Blitz. Niels Henrik Abel und seine Zeit.* Aus dem Norwegischen übersetzt von Lothar Schneider. Berlin, Heidelberg und New York 2003, 328 f.

210

Vgl. Fischer: Hegels Leben, 137.

211

Karl Hegel besuchte nach eigenen Angaben «noch kurze Zeit die von dort weit entfernte Schule, bis ich einmal meinen Eltern durch mein Ausbleiben über Mittag, während ich mich bei einem Kameraden gut unterhielt, in große Angst versetzte, so daß mein Vater, der mich zu

suchen ausging, mir in höchster Aufregung auf der Straße begegnete». Neuhaus: *Karl Hegels Gedenkbuch*, 117/121.

212

Hegel legte Wert darauf, dass wir uns «die gründlicher betriebene französische Sprache aneigneten» (I. Hegel: *Erinnerungen aus meinem Leben*, 6). Karl Hegel teilte wohl diese Vorliebe seines Vaters für das Französische nicht (vgl. Neuhaus: *Karl Hegels Gedenkbuch*, 121).

213

I. Hegel: *Erinnerungen aus meinem Leben*, 6.

214

Vgl. Neuhaus: *Karl Hegels Gedenkbuch*, 122.

215

Vgl. Birkert: *Hegels Schwester*, 197 ff.

216

Auch Hegels Lehrer Abel steht in Verbindung mit Christiane.

217

Birkert: *Hegels Schwester*, 270.

218

Ebd., 307; Marie schreibt am 27. Februar 1832 an ihre Mutter. Vgl. Peter Kriegel: Eine Schwester tritt aus dem Schatten. Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel. In: *Hegel-Studien* 45 (2010), 33.

219

Ein tendenziöser Bericht über Schopenhauers Habilitationsdisputation (HBZ 212 f.) wurde wohl von einem Studenten der Theologie verfasst. Hegels Überlegungen zum tierischen Organismus in der *Enzyklopädie*, inklusive seiner Unterscheidung zwischen animalischer Funktion und ‹Motiv›, werden ignoriert.

220

Wolfgang Bonsiepen: Bei Goethe in Weimar. In: Pöggeler (Hg.): *Hegel in Berlin*, 173.

221

Vgl. Horst Zehe: Ein unbekannter Brief Hegels an Tralles. In: *Hegel-Studien* 23 (1988), 9 ff.

222

Vgl. HBZ 219; Br II, 485

223

Br IV/2 40 f.; Br II, 250.

224

WA IV, 34, 410.

225

Zu dieser Thematik vgl. Br II, 341 ff., 504; Br IV/2, 37 ff., 107; Johann Wolfgang von Goethe: Tagebucheintrag vom 12. Jan. 1823. In: WA III, 9, 5; Br II, 341.

226

Vgl. Hegel: *Zwei Aufsätze zur Farbenlehre*. Hegel geht explizit auf die Abhandlung von Schultz *Über physiologische Gesichts- und Farbenerscheinungen* ein (GW 15, 255–276, 305–309).

227

Schmidt-Delbrück: *Leopold von Henning*, 122.

228

Brief von F. Förster an Goethe vom 4. September 1823. In: GSA 28/103, Bl. 293.

229

Nürnberger Kurier, 4. November 1859, 1.

230

Pöggeler (Hg.): *Hegel in Berlin*, 180.

231

Ebd., 178.

232

Vgl. *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*. Hg. von Otto Pöggeler und Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg 2016.

233

Zimmermann: *Lutter & Wegner*, 78.

234

Vgl. auch Heinrich Stümcke: *Henriette Sontag: Ein Lebens- und Zeitbild*. Berlin 1913, 268.

235

Vgl. TWA 15, 557 f.

236

Vgl. die Bemerkung dazu in: G. W. F. Hegel: *Vorlesungen*

über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Hg. von Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann. Hamburg 2002 (Hegel: *Ringier-Nachschrift Naturphilosophie*), 214.

237

Vgl. Hegel: *Ueber die Bekehrten* (GW 16, 1 ff.)

238

Es entstand ein Kreis von Lesern der *Enzyklopädie* mit Gutzkow. Ludwig Börne trifft Hegel in Berlin.

239

Karl Gutzkow: Das Kastanienwäldchen in Berlin (1869). In: ders.: *Kleine autobiographische Schriften und Memorabilien*. Münster 2018 (= Gutzkows Werke und Briefe. Autobiographische Schriften; 3), 113.

240

Heinrich Laube: Hegel in Berlin. In: ders.: *Neue Reisenovellen*. Bd. 1. Mannheim 1837, 414.

241

Johann Heinrich Meyer: Neu-deutsche religiös-patriotische Kunst. In: *Ueber Kunst und Altertum in den Rhein- und Maingegenden* 1 (1817), Heft 2 (= Reprint Bern 1970), 7 ff.

242

DHA 8/1, 148.

243

Vgl. Ludwig Achim von Arnim. Texte der deutschen Tischgesellschaft. Hg. von Stefan Nienhaus, Tübingen 2008, 8.

244

Josef Nadler: *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*. Bd. 4. Regensburg 1928, 58.

245

Laube: Hegel in Berlin, 379 f.

246

Gutzkow: Kastanienwäldchen, 94 f.

247

Vgl. hierzu ausführlich Jon Stewart: Johan Ludvig Heiberg and the beginnings of the Hegel reception in Denmark. In: *Hegel-Studien* 39 (2005), 141 ff.

248

Bratranek: *Das junge Deutschland*, 7.

249

Goethe widmet der Milder ein Exemplar seiner *Iphigenie in Tauris* und einen Vierzeiler (vgl. H. Schneider: Hegel und Rösel, 46; WA I, 5, 2, 165 f.; ders.: WA I, 4, 272).

250

Vgl. Helmut Schneider: Neue Quellen zu Hegels Ästhetik. In: *Hegel-Studien* 19 (1984), 29; Br IV/1, 205 f. – Hegel besucht drei Konzerte der Catalani.

251

Vgl. Wolfgang Welsch: Warum hat Hegel Rossini so hoch geschätzt – während er Beethoven nicht einmal erwähnt hat? (Manuskript). Die hier vorgestellten Einschätzungen folgen dieser Interpretation.

252

Vgl. ebd., 9.

253

Vgl. ebd., 7 f.

254

Bratranek: *Das junge Deutschland*, 7.

255

Lionel von Donop: Art. «Schnaase, Karl». In*: Allgemeine Deutsche Biographie* 32 (1891), 67. Vgl. Henrik Karge: Franz Kugler und Karl Schnaase – zwei Projekte zur Etablierung der «Allgemeinen Kunstgeschichte». In: *Franz Theodor Kugler. Deutscher Kunsthistoriker und Berliner Dichter*. Hg. von Michel Espagne, Bénédicte Savoy und Celine Trautmann-Waller. Berlin 2010, 83 ff.

256

G. W. F. Hegel: *Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829)*. Hg. von Alain Patrick Olivier und Annemarie Gethmann-Siefert. München 2107, 37.

257

Staatsrat Schultz, Freund von Solly und Hegel, hebt die enorme Bedeutung dieser Sammlung heraus; vgl. August von Goethe: *Reisetagebuch 1819*, 236.

258

Otto Pöggeler: Der Philosoph und der Maler. Hegel und Christian Xeller. In: ders. und Gethmann-Siefert (Hg.): *Kunsterfahrung und Kulturpolitik*, 351 ff.

259

Ursprünglich sollte Rauch diese Büste gestalten, er war jedoch überlastet und gab den Auftrag an seinen Schüler Wichmann weiter.

260

Vgl. H. Schneider: Hegel und Hotho bei den Dürer-Feiern. Hegel hatte Hotho und Gans zur Vorbereitung der Dürer-Feiern eigens nach Nürnberg, Bamberg und Pommersfelden entsandt.

261

HBZ 453. Vgl. Carl Friedrich von Rumohr: *Geist der Kochkunst*. Hg. von Wolfgang Köppen. Frankfurt a. M. 1978.

262

In Hegels *Vorlesungen zur Ästhetik* wird mehrfach darauf Bezug genommen. Rumohr hat beachtliche Beiträge zur Kunstgeschichte geleistet und war zusammen mit Hirt und Waagen am Aufbau der Berliner Nationalgalerie beteiligt, u.a. mit Ankäufen von Werken aus Italien.

263

Pöggeler (Hg.): *Hegel in Berlin*, 147.

264

Georg von Buquoi: *Theorie der Nationalwirthschaft*. Leipzig 1815.

265

Vgl. ebd., 256, 312, 313.

266

Alfred Meißner: Tagebuch. Die zwei Eremitagen von Montmorency. In: *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Wissenschaft* 6 (1847), Bd. III, 290.

267

Ju-Kiao-Li oder die beiden Basen, ein chinesischer Roman. Mit einer Vergleichung der chinesischen und europäischen Romane als Vorrede. Übersetzt aus dem Französischen von Jean-Pierre Abel-Rémusat. Stuttgart 1827.

268

Jean-Pierre Abel-Rémusat: *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao Tseu*. Paris 1823. Hegel versucht die Grundgedanken von *Tao de king* (*Daodejing*) darzustellen und sieht eine Ähnlichkeit von Tao (Dao), Logos und Vernunft.

269

Beide sind wie Abel-Rémusat und Cousin Mitarbeiter der Zeitschrift *Le Globe*, die zu Hegels ständiger Lektüre gehört.

270

Karl W. E. Mager: *Geschichte der französischen National-Literatur neuerer und neuester Zeit (1789–1837)*. Zweite Abtheilung. Bd. 2. Berlin 1839, 304. Der von Hegel beeinflusste Mager war als Schulpädagoge und Literaturwissenschaftler tätig. Hegel erwähnt in seinen Ästhetikvorlesungen Fauriels Edition griechischer Lieder (TWA 13, 368).

271

Beyer: *Denken und Bedenken*, 221 f.

272

Er gewinnt auf Vorschlag Hegels einen Preis der Berliner Akademie der Wissenschaft. Bruno Bauer: *Über das Prinzip des Schönen in der Kantischen Philosophie.*

273

Hegel: *Heimann-Nachschrift Ästhetik*, XXVII.

274

Nürnberger Kurier, 27. März 1822.

275

BR VI/1, 170, 346. Zu Benthylos: Johannes Theodorakopoulos: Hegel und Johannes Benthylos. In: Hans Georg Gadamer (Hg.): *Stuttgarter Hegel-Tage* (*Hegel-Studien Beiheft 11*), Bonn 1974.

276

Stefanie Grüne: «Ich werde erscheinen. Hegel». Dokumente zu Hegels akademischer Wirksamkeit aus dem Universitätsarchiv der Humboldt-Universität zu Berlin. In: *Hegel-Studien* 38 (2003), 17 f.

277

Vgl. HBZ 245 ff.; 265, 273 ff., 281 ff., 292, 324, 375 ff.,

421.

278 Gutzkow: Kastanienwäldchen, 109.

279 Hermann Glockner: *Johann Eduard Erdmann*. Stuttgart 1932, 9.

280 F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (1886–1887). In: ders.: *Werke* VI/2, 134.

281 Vgl. Volker Gerhardt, Reinhard Mehring und Jana Rindert: *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart der Humboldt-Universität*. Berlin 1999, 61.

282 Feilchenfeldt: Varnhagen und Hegel, 159.

283 Vgl. GW 11, 21. TWA 9, 26 – «die Ewigkeit ist absolute Gegenwart, das Jetzt ohne vor und nach».

284 Zur neuen Logik vgl. das Kapitel zur *Wissenschaft der Logik*.

285 Vgl. den editorischen Bericht zur *Enzyklopädie* von 1830, GW 20, 578 ff.

286 Karl Rosenkranz: *Von Magdeburg bis Königsberg*. Berlin 1873, 188.

287 Gottlob Freges Begriffsverständnis fällt hinter Hegel zurück. Vgl. Frege: *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Halle 1879.

288 Vgl. das Kapitel über die *Wissenschaft der Logik*.

289 Vgl. TWA 10, 424 f. In den nachgeschriebenen Heften findet sich zum größten Teil derselbe Inhalt wie im Kompendium, nur in größerer Ausführlichkeit.

290

Zu Hegels Interpretation des Empirismus vgl. Jannis Kozatsas: *Hegels Kritik am Empirismus*. München 2016.

291

Vgl. TWA 10, 175 f.

292

Vgl. Hegel: *Ringier-Nachschrift Naturphilosophie*, 199. Dort finden sich weitere Informationen zu dieser ersten Vorlesung Hegels über Naturphilosophie, 197 f.

293

Vgl. Dieter Wandschneider: *Naturphilosophie*, Bamberg 2008, 23 ff.

294

Vgl. Wolfgang Neuser: Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek. In: *Hegel und die Naturwissenschaften*. Hg. von Michael John Petry. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

295

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesung über Naturphilosophie. Berlin 1823/24. Nachschrift von K. G. J. v. Griesheim*. Hg. von Gilles Marmasse. Frankfurt a. M. 2000, 234 (Hegel: *Griesheim-Nachschrift Naturphilosophie*).

296

G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1825/26. Nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove.* Hg. von Karol Bal, Gilles Marmasse, Thomas Posch und Klaus Vieweg. Hamburg 2007 (Hegel: *Dove-Nachschrift Naturphilosophie*), 179.

297

Dazu näher: Christian Illies: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Einleitung in die Naturphilosophie (mündliche Zusätze)*, Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, 1/99.

298

Vgl. TWA 18, 358 f.

299

Hegel bezieht sich wohl auf Humes *Treatise* (*Traktat über die menschliche Natur*); dort geht es um den Mangel der Induktion, Notwendigkeit wird nur der Vorstellung zugemessen.

300

Vgl. Hegel: *Dove-Nachschrift Naturphilosophie*, 9.

301

Vgl. Leben als logische Kategorie in der *Wissenschaft der Logik*.

302

Vgl. TWA 13, 163 f.

303

Vgl. TWA 9, 38.

304

TWA 14, 54.

305

Vgl. GW 20, 444 f.; TWA 10, 252 f.; ein Beleg für die Verlässlichkeit der Zusätze. Die Behauptung, Hegel zufolge gehörten Raum und Zeit der realen Welt an, seien ‹Realitäten der Natur›, würden deshalb in der *Naturphilosophie* abgehandelt, geht fehl; vgl. *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830). Ein Kommentar zum Grundriß*. Hg. von Wolfgang Neuser u.a. Frankfurt a. M. 2000, 157 f.

306

Vgl. TWA 10, 252.

307

Vgl. GW 21, 355 f. Hegel erwähnt auch die Wöhler-Übersetzung des Hauptwerks von Berzelius. Das Kapitel der Seinslogik trägt die Überschrift: *Berthollet über die chemische Wahlverwandtschaft und Berzelius' Theorie darüber*. Dabei geht es auch um die chemische Affinität und die Wahlverwandtschaft. Hegel bezieht sich ebenfalls auf die entsprechenden Arbeiten von Jeremias Benjamin Richter, Ernst Gottfried Fischer und Guyton Morveau. Näher dazu: Dietrich von Engelhardt: *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*. Hürtgenwald 1976.

308

Herder verwendet in der zweiten Auflage von *Gott* (1800) die Bezeichnung Wahl-Anziehung.

309

Goethe: Selbstanzeige für *Die Wahlverwandtschaften* im *Morgenblatt für die gebildeten Stände* vom 4. September 1809. In: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*. Bd. 6. Hamburg 1968, 621. Vgl. das Gespräch mit Riemer vom 24. Juli 1809. In: ebd.: «die sittlichen Symbole in den Naturwissenschaften sind geistreicher und lassen sich eher mit Poesie, ja mit Sozietät verbinden».

310

TWA 13, 384.

311

Hegel rezipiert Ernst Florens Friedrich Chladnis Schriften *Entdeckungen über die Theorie des Klangs* (1787) und *Die Akustik* (1802) sowie die musiktheoretische Abhandlung *Trattato di musica secondo la vera scienza dell'armonia* (1754) von Giuseppe Tartini.

312

Zu Ernst Florens Friedrich Chladni: *Lehrbuch der Akustik* (1802) vgl. Hegel: *Ringier-Nachschrift Naturphilosophie*, 93, 223 f.; zu Giuseppe Tartini: *Trattato di musica secondo la vera scienza dell'armonia* (1754) vgl. Hegel: *Dove-Nachschrift Naturphilosophie*, 124 f., 211; zu Georg Joseph Vogler: *Tonwissenschaft und Tonsetzkunst* (1776) vgl. Hegel: *Ringier-Nachschrift Naturphilosophie*, 92, 223. Vogler war Lehrer von Giacomo Meyerbeer und Carl Maria von Weber.

313

Vgl. zu Hegels *Naturphilosophie* u.a.: *Hegels Philosophie der Natur*. Stuttgart 1986; Michael John Petry: *Hegel und die Naturwissenschaft. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Hg. von Rolf-Peter Horstmann und Michael John Petry. Stuttgart 1987; Dieter Wandschneider: *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*. Frankfurt a. M. 1982; Christian Spahn: *Lebendiger Begriff. Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G. W. F. Hegel*. Würzburg 2007; Wolfgang Neuser: Kapitel *Die Naturphilosophie*. In: *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Hg. von Hermann Drüe [u.a.].

Frankfurt a. M. 2000, 139 ff.

314

Glockner: *Erdmann*, 10.

315

V. a. GW 20, 381 ff.

316

Vgl. Fuldas Explikation des Inhalts von Hegels Geistbegriff. In: ders.: *Hegel*, 162 ff.

317

Vgl. ebd., 169.

318

Vgl. ebd. Fulda über den Aristoteles-Bezug vgl. ebd., 174 f.

319

Vgl. TWA 10, 34.

320

Zur Lehre vom subjektiven Geist u.a.: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*. Hg. von Franz Hespe und Burkhard Tuschling. Stuttgart-Bad Cannstatt 191; Hans Friedrich Fulda: Anthropologie und Psychologie in Hegels ‹Philosophie des subjektiven Geistes›. In: *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Hg. von Ralph Schumacher. Paderborn 2001; Dirk Stederoth: *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*. Berlin 2009; Klaus Vieweg: The Gentle Force over Pictures. Hegel's Philosophical Conception of the Imagination. In: *Inventions of the Imagination*. Hg. von Richard T. Gray et al. Seattle 2010, 87 ff.

321

Andere mögliche Repräsentanten freien Wollens sind nicht ausgeschlossen.

322

Vgl. GW 12, 17 ff.

323

Eine nichtempirische Voraussetzung, dass ein theoretischer und praktischer Bezug auf die äußere Welt möglich ist, vgl. Rolf-Peter Horstmann: Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins? In: *Theorie der Subjektivität*. Hg. von Hans Friedrich Fulda u.a. Frankfurt a. M. 1990, 220 ff. Zum

vermeintlichen Zirkel des Selbstbewusstseins vgl. die entsprechende Passage zur *Wissenschaft der Logik*.

324

Hegel kann als Begründer der modernen Semiologie gelten; vgl. Jacques Derrida: Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie. In: *Randgänge der Philosophie*. Hg. von Peter Engelmann. Wien 1988.

325

Vgl. den Abschnitt über die Philosophie der Kunst.

326

G. W. F. Hegel: *Die Philosophie des Geistes.* Berlin 1845 (= Georg Friedrich Wilhelm Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten; 7/2), VII.

327

Glockner: *Erdmann*, 14.

328

G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*. Hg. von Franz Hespe und Burkhard Tuschling. Hamburg 1994.

329

Ebd., 222 f.

330

Ebd., XXII ff., 224 f.

331

Ebd., XXVIII.

332

Vgl. Hegel: Walter-Erdmann-Nachschrift Philosophie des Geistes, 7; TWA 7, 142 ff.

333

Vgl. die Passagen zur Naturphilosophie und zur Philosophie der Kunst.

334

TWA 10, 306.

335

Vgl. den Abschnitt zur *Rechtsphilosophie*.

336

Vgl. Vieweg: Hegels Handlungsbegriff, 177 ff.

337

Etwa die Rezeption von Arbeiten der Göttinger Schule der Universalgeschichte (Schlözer, Heeren).

338

Vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*; Ludwig Siep: Das Recht als Ziel der Geschichte. Überlegungen im Anschluß an Kant und Hegel. In: *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln.* Hg. von Christel Fricke [u.a.] Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 355 ff.

339

Vgl. GW 20, 523. Hier erfolgt auch der Hinweis auf den Anerkennungsparagraphen innerhalb von Hegels Lehre vom subjektiven Geist.

340

Ein heutiges Beispiel sind die Hauptkriterien für die Aufnahme in die Europäische Union: ein demokratisch verfasster Staat und die Respektierung der Menschenrechte. Die heutige UNO verkörpert eine Verbindung von Staaten. Jene haben aber nur die formell-abstrakte Anerkennung vollzogen, keinesfalls sind sie schon ein *Bund freier Staaten,* in dem die inhaltlich-substantielle Anerkennung hinreichend realisiert wäre.

341

Aufgrund des ‹Grades der Sittlichkeit› kann die Anerkennung scheitern: «So erkannten die Europäer die Mexikaner und Peruaner nicht an» (Hegel: *Wannenmann-Nachschrift Rechtsphilosophie* 339).

342

Die *Philosophie der Weltgeschichte* fällt «in den Rahmen der philosophischen Staatswissenschaft» und ist «als Wissenschaft, als *theoretische Erkenntnis* möglich in dem Maße, in dem die Weltgeschichte als Staatengeschichte und die Staaten als Organismen verstanden werden können»; insofern die Staaten «Produkte des Willens» sind, ist «die teleologische Idee für Staatsorganismen konstitutiv, d.h. nicht bloßer Erkenntnisgrund, sondern Existenzgrund»; Michael Wolff: Hegels staatstheoretischer Organizismus.

Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen «Staatswissenschaft». In: *Hegel-Studien* 19 (1985), 164.

343

Gans: Vorrede, VIII f.

344

Ebd. ‹Ende› ist hier im Sinne von Schiller (vgl. ders.: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* Jena 1789) zu verstehen.

345

TWA 12, 76 f.

346

Glockner: *Erdmann*, 10.

347

Vgl. Klaus Vieweg: Gegen eine ‹in Puncte zersprungene Geschichte›. Zur Debatte um das Verständnis des Historischen in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* (1827–1832). In: Jamme (Hg.): *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 489 ff.

348

Vgl. Hans Friedrich Fulda: Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel. In: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana II* (1986), 70.

349

Zum Begriff des Werks vgl. Vieweg: Das geistige Tierreich, 206 ff.

350

Robert Pippin: *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. und New York 2005, 16.

351

Vgl. Pippin: *Hegel's Practical Philosophy*.

352

Vgl. Fulda: Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel, 70 f.

353

Fulda: Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel, 73.

354

Ebd.

355

«Das Interesse an der *Biographie* […] scheint direkt einem allgemeinen Zwecke gegenüberzustehen, aber sie selbst hat die historische Welt zum Hintergrunde, mit welchem das Individuum verwickelt ist; selbst das Subjektiv-Originelle, Humoristische usf. spielt an jenen Gehalt an und erhöht sein Interesse dadurch» (GW 20, 527).

356

Vgl. TWA 12, 23; auch Hegels Position zum Empirismus (GW 20, 75 ff.).

357

G. W. F. Hegel. *Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann* (Winter 1830/31). Hg. von Klaus Vieweg. München 2005, 32.

358

Vgl. TWA 12, 83 ff., 76, 34 f.

359

TWA 12, 77.

360

Vgl. ebd.

361

Das aufkommende Prinzip persönlicher Individualität hat seine Grenze darin, dass die letzte Willensentscheidung nicht in die eigene Subjektivität gelegt ist und eine fundamentale Ungleichheit präsent bleibt.

362

Dies impliziert den Tod des sittlichen Lebens und das Herabsinken aller Einzelnen zu Privatpersonen, zu Gleichen mit formellen Rechten, die nur durch Willkür zusammengehalten sind. Die Völkerindividualitäten gehen in der Einheit des römischen ‹Pantheons› unter.

363

Vgl. GW 16, 290 ff.

364

Eine profunde Verteidigung Hegels gegen den Vorwurf des Eurozentrismus bietet Ralf Beuthan: Interkulturelle

Philosophie nach Hegel. In: *Hegel-Studien der Koreanischen Hegel-Gesellschaft*, Bd. 42 (2017, 12).

365

Bereits 30 Jahre zuvor in Bern hat Hegel ein Fragment mit dem Titel *Geist der Orientalen* verfasst.

366

Vgl. GW 22, 33; D'Hondt: *Quellen*, 71 ff.

367

Vgl. Bernd-Ingo Friedrich: *Heinrich Stieglitz, ein Denkmal. Erster Teil*. Neustadt a. d. Orla 2018.

368

Hegel: Humboldts Rezension (GW 16, 49). Vgl. Franz Bopp: *Ardschunas Reise zu Indra's Himmel*. Berlin 1824.

369

Vgl. Hegels *Humboldt-Rezension* (GW 16, 19 ff.), v.a. die Hinweise auf den Seiten 460 ff., 503 ff.

370

Vgl. TWA 13, 133.

371

Hegel kennt auch entsprechende Studien von Görres, Hammer-Purgstall, Belzoni und Vivant Denon.

372

Friedrich August Tholuck: *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländischen insbesondere*. Berlin 1825. In der zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* geht Hegel auf diese Schrift ein (GW 20, 9 ff; 606 ff.). Vgl. den Abschnitt über die Religionsphilosophie.

373

Hegel: *Heimann-Nachschrift Geschichte*, 237.

374

TWA 7, 124 [Hervorhebungen K. V.].

375

Vgl. TWA 20, 62.

376

Vgl. Fulda: Hegels Begriff des absoluten Geistes. In: *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und*

Geschichte. Hg. von Thomas Oehl, Thomas Arthur Kok. Leiden und Boston 2018, 39 ff. Fulda insistiert zu Recht und überzeugend auf den ‹einzigen internen Grund› des Übergangs vom objektiven zum absoluten Geist, die einzige Variante der Vollendung des Denkens.

377

Vgl. Otto Pöggeler: Hegels Ästhetik und die Konzeption der Berliner Gemäldegalerie. In: *Hegel-Studien 31* (1996).

378

Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs: *Aesthetische Vorlesungen über Goethe's Faust als Beitrag zur Anerkennung wissenschaftlicher Kunstbeurtheilung*. Halle 1825; ders.: *Das Wesen der antiken Tragödie in ästhetischen Vorlesungen durchgeführt an den beiden Oedipus des Sophokles im Allgemeinen und an der Antigone insbesondere*. Halle 1827.

379

Vgl. HBZ 630; GW 22, 138.

380

Goethe an Reinhard, 31. Dezember 1809. In: *Goethe und Reinhard*, 108.

381

Vgl. TWA 13, 389; Annemarie Gethmann-Siefert: *Einführung in Hegels Ästhetik*. München 2005.

382

Vgl. TWA 13, 392; Hegel: *Heimann-Nachschrift Ästhetik*, 37 ff.

383

GW 15, 278. Vgl. auch TWA 11, 557.

384

Fulda: *Hegel*; Vieweg: The Gentle Force over the Pictures.

385

Paul Cezanne versteht, im Gespräch mit Joachim Gasquet, die gesehene Natur, die Natur dort draußen, und die empfundene Natur, die Natur im Innern, als ‹gleichlaufende Texte›, die sich durchdringen; Paul Cézanne: Gespräch mit Joachim Gasquet (um 1900). In: *Landschaftsmalerei*. Hg. von Werner Busch. Berlin 1997, 324.

386

Vgl. Wolfgang Welsch: *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinnenlehre*. Stuttgart 1987, bes. 140 ff.

387

Vgl. TWA 10, 259. Raum und Zeit der Anschauung hingegen sind Besonderheiten, gebunden an die unmittelbare Gegenwart der Sache, des Gegenstandes. Diese äußerliche Raum-Zeit löst sich auf Kosten der ursprünglichen Bestimmtheit des Gehaltes auf, der in der Gestalt meines Bildes willkürliche und zufällige Veränderungen erfahren kann.

388

Diese Bilder sind zwar das Eigentum der Intelligenz, sie tragen den Rechtstitel des ‹unveräußerlich› Meinigen, aber sind noch nicht in meinem wirklichen Besitz; es fehlt am Vermögen, die ‹schlafenden› Bilder willkürlich heraufzurufen.

389

TWA 8, 83. Das Ich ist das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich alles verhüllt liegt, das abstrakte Allgemeine und die Allgemeinheit, welche alles in sich enthält. Vgl. GW 20, 446 f.; TWA 10, 260 f.

390

Vgl. GW 20, 450.

391

Vgl. David Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg 1989, 21.

392

Ebd., 38.

393

Vgl. Derrida: Der Schacht und die Pyramide; Klaus Vieweg: Das Bildliche und der Begriff. Hegel zur Aufhebung der Sprache der Vorstellung in die Sprache des Begriffs. In: *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*. Hg. von dems. und Richard T. Gray. Weimar 2007, 8 ff.

394

Vgl. Hegel: *Heimann-Nachschrift Geschichte*, 48 f.

395

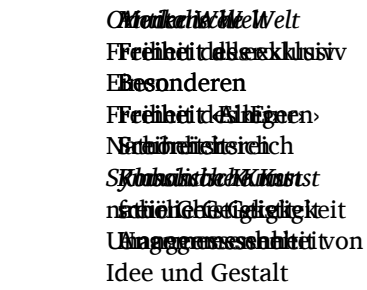
TWA 13, 22.

396

Vgl. Vieweg: Hegels Handlungsbegriff.

397

Zur Struktur der Weltgeschichte und der Geschichte der Kunstformen folgendes Schema:



398

G. W. F. Hegel: *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann, Victor von Kehler*. Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Bernadette Collenberg-Plotnikov. München 2004, 70.

399

Vgl. den Abschnitt über die Religionsphilosophie.

400

Hegel kontrastiert die orientalische Innigkeit mit der europäisch-romantischen, die zwar Momente der orientalischen bewahre, aber mehr in sich konzentriert und zu selbstsüchtig sei, zu Trübsinnigkeit, Sentimentalität und Abhängigkeitsgefühlen neige (vgl. Hegel: *Kehler-Nachschrift Ästhetik*, 93 f.).

401

TWA 12, 308.

402

Hegel: *Kehler-Nachschrift Ästhetik*, 116. Aus dieser Stelle wird ersichtlich, das Hegel das Ineinandergreifen von Notwendigkeit und Zufälligkeit betont und welchen gewichtigen Stellenwert er dem Gedanken der Kontingenz, der Weise des zufälligen Daseins›, in der modernen Welt

und ihren Vergegenwärtigungsformen zugemessen hat, von der Rolle des Zufalls in der natürlichen Evolution bis zur Zufälligkeit im geschichtlich-kulturellen Kontext und gerade auch in der Kunst.

403

Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: Werke (MEW). Bd. 1, 382.

404

TWA 13, 20.

405

Ebd., 24, 141, 113.

406

Ebd., 24, 142.

407

Das Romantische als Gestalt des Prinzips der Moderne (GW 14, 109 ff.).

408

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Hg. von Annemarie Gethmann Siefert. Hamburg 2003 (Hotho-Nachschrift Ästhetik), 169. Zum Unschönen bei Hegel: Francesca Iannelli: *Das Siegel der Moderne. Hegels Bestimmung des Hässlichen in den Vorlesungen zur Ästhetik und die Rezeption bei den Hegelianern*. München 2007.

409

Vgl. TWA 14, 242.

410

Friedrich Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches II.* Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1999 (= Sämtliche Werke; 2), 424 f. Vgl. Klaus Vieweg: Komik und Humor als literarisch-poetische Skepsis. Hegel und Laurence Sterne. In: *Skepsis und literarische Imagination*. Hg. von dems. und Bernd Hüppauf. München 2003, 63 ff.

411

TWA 15, 233.

412

TWA 14, 231; GW 28/1, 179.

413

Vgl. Hegel: *Heimann-Nachschrift Ästhetik*, v.a. XXII ff., 31–43, 204.

414

Ebd, 39 ff.

415

Vgl. ebd., 43.

416

Der Humor ist auch in der Tragödie zu finden; Hegel erwähnt *König Lear*, *Romeo und Julia* und *Richard III*.

417

Vgl. TWA 14, 231.

418

Vgl. Tommaso Pierini, Georg Sans, Pierluigi Valenza und Klaus Vieweg: *L'Assoluto e il Divino. La Teologia Christiana di Hegel*. Rom 2010.

419

Hegel: *Göschel-Rezension. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß* (GW 16, 188 ff.). Göschel sieht in Hegel seinen hochverehrten philosophischen Lehrer, seinen ‹verehrten Meister› (GW 16, 470).

420

Neander hält Hegels Philosophie für eine Irrlehre.

421

Hengstenberg behindert die Laufbahn des Theologen und Hegel-Anhängers Wilhelm Vatke.

422

Vgl. August Tholuck: *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers*. Hamburg 1825. Hegel über Tholuck: GW 20, 15 ff., 557 ff. Vgl. auch Br IV/2, 60 f.

423

Marheineke besorgt die Herausgabe der *Religionsphilosophie* in der Freundesvereinsausgabe; TWA 16 und 17.

424

Die kontroverse Interpretation des Religionsverständnisses bildet den wichtigsten Grund der späteren Spaltung der Hegel-Schule.

425

Vgl. Friedrike Schick: Zur Logik der Formen bestimmter Religion in Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie von 1821. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religion* 55 (2013), Heft 4, 407 ff.; Friedrich Hermanni: Arbeit am Göttlichen. Hegel über die Evolution des religiösen Bewusstseins. In: *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*. Hg. von dems.u.a. Tübingen 2015, 155 ff.

426

Dazu ausführlich im Abschnitt über die Philosophie der Kunst.

427

Vgl. GW 20, 551 ff. zu den folgenden Stellen in den Paragraphen 566 bis 571.

428

Vgl. GW 20, 552. Näher dazu im Abschnitt über die Dreieinigkeit.

429

Ähnlich dem Verhältnis der Folge der logischen Bestimmungen in der *Logik* und der geschichtlichen Abfolge der Philosophien.

430

Vgl. den Abschnitt zum objektiven Geist (Hegels *Rechtsphilosophie*).

431

Vgl. Schick: Zur Logik der Formen bestimmter Religion. Vgl. die Nachschrift zu Hegels Religionsphilosophie von D. F. Strauß (1831). In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Hg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1983 (= Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte; 3), 352 (Hegel: *Strauß-Nachschrift Religionsphilosophie*).

432

Vgl. GW 20, 382 f.; auch den Abschnitt zum Begriff des Geistes.

433

Die in der zweiten Ausgabe 1827 fehlenden Überlegungen

zur Schlusslehre hat Hegel 1830 in die dritte Ausgabe der *Enzyklopädie* wieder aufgenommen. In Hegels Vorlesungen über die Gottesbeweise werden diese als Schlüsse dargestellt.

434

Vgl. G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die bestimmte Religion. Hg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1985 (= G. W. F. Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte; 4a), 33 (Hegel: *Nachschrift Die bestimmte Religion Religionsphilosophie 4a*), 33 sowie ebd. *4b*, 662.

435

Vgl. den Abschnitt zur *Rechtsphilosophie*.

436

Gal. 3, 26–29.

437

Vgl. GW 20, 476 f.

438

Vgl. Hegel: *Strauß-Nachschrift Religionsphilosophie*, 357. Zur Unterscheidung zwischen Anschauung und Vorstellung vgl. Klaus Vieweg: Die Schatztruhe des Aristoteles und die sanfte Macht der Bilder. Hegels philosophische Konzeption von Einbildungskraft. In: *Natur und Geist. Über ihre evolutionäre Verhältnisbestimmung*. Hg. von dems. und Christian Tewes. Berlin 2011, 285 ff.

439

Wenn diese Conditio nicht erfüllt ist, handelt es sich um keine Religion, sondern um Aberglauben, Pseudoreligion oder Perversionen des Religiösen.

440

Vgl. auch TWA 16, 139 ff.

441

Vgl. die Abschnitte zur *Phänomenologie* und zur Lehre vom subjektiven Geist.

442

Hegel: *Berliner Antrittsrede* GW 18, 9 ff; TWA 10, 403; TWA 13, 127.

443

Vgl. Haym: *Hegel und seine Zeit*, 509. Einer der Kasuisten habe folgerichtig bemerkt, dass, wenn «eine Maus die consacrirte Hostie aufgefressen, also den wahren Leib des Herrn in ihrem Leibe berge, der Katholik vor dieser Maus niederknien und sie anbeten müsse» (ebd.). Der zu Hegels Vorlesung anwesende Kaplan der St. Hedwigskirche klagte Hegel beim Kultusminister Altenstein an. Hegel reagiert am 3. April 1826 darauf mit der Erklärung: *Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion* (TWA 11, 68 ff.).

444

Vgl. Klaus Vieweg: Pyrrhon als ‹Buddhist für Griechenland›. Orientalität und indischer Buddhismus aus der Sicht Hegels. In: Vieweg: *Skepsis und Freiheit*, 335 ff.

445

Hegels Schüler Karol Libelt gewinnt mit einer Pantheismusabhandlung einen Preis der Berliner Akademie der Wissenschaft auf der Grundlage eines Hegelschen Gutachtens und verfasst eine Promotion *De Pantheismo*.

446

Laut Antigonos von Carystos und Diogenes Laertios hat Pyrrhon als Begleiter Alexanders Gedanken der indischen Lehrer nach Griechenland gebracht und dann mit griechischen Glücksvorstellungen zusammengebracht. Vgl. Everard Flintoff: *Pyrrho and India*. In: *Phronesis. A Journal of Ancient Philosophy* 25 (1980), 91 ff. Flintoff erkennt Affinitäten zwischen dem indischen Geist und dem Urpyrrhonismus: a) ‹*the tranquil consciousness*›, die pyrrhonische Ruhe (*ataraxia, adiaphoria, aphasia*); b) das antinomisch-isosthenische Argumentieren; c) die Argumentationsform des Quadrillemmas, d) die Apragmosyne und e) die vagabundische Lebensform (*vagrancy*). Wolfgang Welsch hat in einem neueren Aufsatz die Verwandtschaft zwischen den Gedankenformen des Zenbuddhisten Dogen und Sextus herausgearbeitet; vgl. Wolfgang Welsch: Zur Rolle von Skepsis und Relativität bei Sextus, Hegel und Dogen. In: *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*. Hg. von Brady

Bowman und Klaus Vieweg. Würzburg 2006, 71 ff. Nietzsche sah in Pyrrhon den Buddhisten und Nihilisten für Griechenland; vgl. Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragemente 1887–1889* (= Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe; 13), 277. Nietzsche schreibt: «Höhepunkt Pyrrho. Stufe des Buddhismus erreicht»; «ein Buddhist obschon Grieche, ein Buddha selbst»; ebd., 265, 347.

447

«Das Denken muß für sich sein, in seiner Freiheit zur Existenz kommen, sich vom Natürlichen losreißen und aus dem Versenktsein in die Anschauung heraustreten. […] Der eigentliche Anfang der Philosophie ist da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, sondern der freie Gedanke nicht bloß das Absolute denkt, [sondern] die Idee desselben erfaßt» (TWA 18, 116).

448

TWA 19, 519.

449

Vgl. TWA 18, 147 ff.; TWA 10, 379 ff. «Die orientalische Philosophie ist religiöse Philosophie; und es ist der Grund anzugeben, warum es näher liegt, die orientalische Religionsvorstellung auch als Philosophie zu betrachten» (TWA 18, 138).

450

TWA 16, 374.

451

Nachdem mit Descartes die neuere moderne Philosophie mit dem Prinzip des freien, abstrakten Denkens beginnt, das Fundament der Philosophie neu gegossen wird, erscheint das jüdisch inspirierte Denken Spinozas als «ein Nachklang des Morgenlandes». Hegel schreibt: «Die morgenländische Anschauung […] ist der europäischen Denkweise und näher dem europäischen, Cartesianischen Philosophieren unmittelbar nähergebracht, darein eingeführt worden» (TWA 20, 158).

452

Ebd., 164.

453

TWA 18, 84.

454 HBZ 235. Die Anekdote wird in drei Versionen berichtet, zwei Fassungen von Heine und eine von Ferdinand Lassalle; vgl. HBZ 233 ff.

455 DHA 8/1, 17.

456 Vgl. Fulda: *Hegel*, 254 f.

457 Zu Hegels Theorem vom Staat als einem Ganzen von drei Schlüssen vgl. Vieweg: *Das Denken der Freiheit*, 366 ff.

458 Hans Friedrich Fulda belegt dies; vgl. ders.: Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung. In: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hg. von Dietmar H. Heidemann und Christian Krijnen. Darmstadt 2007, 4 ff.; eine verbesserte Fassung (2014) auf der Homepage von H. F. Fulda, Universität Heidelberg.

459 Vgl. TWA 18, 320.

460 Vgl. den Abschnitt zum Anfang der *Logik*.

461 Stagnationsphasen oder Rückfälle seien, so Hegel, möglich als Versuche, die ‹großen Prinzipien dürftig zu machen› und die ‹lebendigen Punkte zu töten›.

462 Vgl. Jamme (Hg.): *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.

463 Ebd. 7 ff.

464 Vgl. Vieweg: Gegen eine ‹in Puncte zersprungene Geschichte›, 490 ff.

465 Vgl. Hegel: *Solger Rezension* (GW 16, 77 ff.). Hegel hatte als

Sachverständiger Anteil an dieser Edition gehabt. Dazu auch GWA 16, 463 ff. und 527 ff.

466

Vgl. Feilchenfeldt: Varnhagen und Hegel, 163 f.

467

Eine befriedigende Erschließung der Rezension steht noch aus. In der Romantikkritik baut Hegel auf Argumentationen in der *Logik* und der *Rechtsphilosophie* auf. Vgl. zu Solger u.a.: *Grundzüge der Philosophie Solgers*. Hg. von Anne Baillot und Mildred Galland-Symkowiak. Zürich und Berlin 2014; Myriam Bienenstock*: Hegel et Solger*. In: *L'Esthétique de K. W.F. Solger. Symbole, tragique et ironie*. Hg. von Anne Baillot. Tusson 2002, 99 ff.; Remo Bodei: Il primo romanticismo come fenomeno storico e la filosofia di Solger nell'analisi di Hegel. In: *Aut-Aut,* 1967; Francesco Campana: *Die Einteilung der Poesie. Metafisica ed estetica nella poetica die generi letterari di K. W. F. Solger* (Dissertation, Padova 2012).

468

Vgl. Feilchenfeldt: Varnhagen und Hegel, 163 f.

469

Rezension zu Johann Eduard Erdmanns *Vorlesungen über Glauben und Wissen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie gehalten*. In: ALZ (Juni 1838), Nr. 102, 216.

470

GW 16, 65. Vgl. Fulda: *Hegel,* 172 f.; Vieweg: *Das Denken der Freiheit,* 254 f.

471

Vgl. Fulda: *Hegel,* 181.

472

Vgl. [Heinrich Lichtenstein:] *Zur Geschichte der Sing-Akademie in Berlin. Nebst einer Nachricht über das Fest am funfzigsten Jahrestage ihrer Stiftung und einem alphabetische Verzeichnis aller Personen, die ihr als Mitglieder angehört haben*. Berlin 1843, 15: «Fr. Hegel Professorin 1826–1830».

473

Vgl. die Passage über Hegels Reisen.

474

Karl Ernst Schubarth und K. A. Carganico: *Ueber Philosophie überhaupt, und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere*. Berlin 1829.

475

Sulpiz Boisserée an Goethe, 16. Jan. 1828. In: ders.: *Briefwechsel mit Goethe*. Bd. 2. Stuttgart 1862, 499 f.

476

Adolf Glaßbrenner: *Berlin wie es ist und trinkt*. Berlin 1835, 5.

477

Vgl. GW 20, 569 ff. Näheres zu den Änderungen vgl. GW 20, 594 ff.

478

Arseni Gulyga: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Leipzig 1980, 251.

479

Vgl. Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 333.

480

Eine Sendung Försters an Goethe enthält «das Thränenfläschchen, mit Lagrime Christi in Pompeji gefüllt». Förster hat auch ein Gedicht *An Goethe. Mit einem Fläschchen Lagrime Christi* verfasst (F. C. Förster an Goethe, 5. Aug. 1831. In: GSA 28/320, Bl. 7 f., 12).

481

Gutzkow: Kastanienwäldchen, 113.

482

Vgl. Br IV/1, 359. Die Abbildung findet sich bei Schumm: *Bildnisse des Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 35.

483

Vgl. *Nürnberger Kurier* vom 27. Okt. und 29. Nov.1829.

484

Diesen ‹Anti-Hegel› (Goethe) hält Varnhagen treffend für ein widerliches, verleumderisches Produkt einer ruchlosen Selbstsucht eines Autors, der nicht mal den Buchstaben von Hegels Philosophie kennt (Br III, 409 f.). Hegel weist die gehässigen Vorwürfe Schubarths zurück, die einem frömmelnd-fanatischen Christentum entstammen.

485

Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 149.

486

Vgl. TWA 11, 566.

487

Er hört im Wintersemester 1830/31 und im Sommersemester 1831 die Vorlesungen seines Vaters (vgl. Neuhaus: *Karl Hegels Gedenkbuch*, 56). Die Vorlesungen über Logik und Philosophie der Weltgeschichte sind als Nachschriften erhalten.

488

Hegel: *Heimann-Nachschrift Geschichte*, 228 f.

489

Ebd., 239.

490

Für eine gute Übersicht über die Debatte zur Reformbill-Schrift vgl. *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von Hegels Reformbill-Schrift*. Hg. von Christoph Jamme und Elisabeth Weisser-Lohmann. Bonn 1995 (= Hegel-Studien Beiheft; 35).

491

Carl Friedrich Beyme, einem der früheren preußischen Reformer und erklärten Gegner der Karlsbader Beschlüsse, hat Hegels Essay zugesagt; vgl. Helmut Schneider: Dokumente zu Hegels politischem Denken 1830/31. In: *Hegel-Studien* 11 (1976), 81 ff.

492

Vgl. Karl August Varnhagen von Ense: *Blätter aus der preußischen Geschichte*. Bd. 4. Leipzig 1869, 160.

493

Auch die Lage in anderen Staaten wird behandelt. Hegel kennt nicht nur die bittere Armut in London, sondern auch die in Nürnberg und Berlin.

494

Vgl. TWA 12, 312.

495

Vgl. Glockner: *Erdmann*, 10.

496

Ein 1829 eröffneter Biergarten am Südhang des Kreuzberges nicht weit vom «Schlößchen»; Hegels hatten dort ein Abonnement.

497 Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 233.

498 Vgl. Schmidt-Delbrück: *Leopold von Henning*, 148.

499 Vgl. Beyer: *Denken und Bedenken*, 253.

500 Vgl. eine Abbildung der Einladungskarte in: Friedhelm Nicolin: Von Stuttgart nach Berlin. Die Lebensstationen Hegels. In: *Marbacher Magazin*. Sonderheft 56/1991, 83.

501 Wolfgang Lefevre: Ortsgeschichtliches zu Hegels Sommerwohnung am Kreuzberg: In: *Hegel, Natur und Geist*. Hg. von Andreas Arndt Wolfgang Virmond. Bochum 1988.

502 Dazu sollten die entsprechenden Vorlesungstexte zugrunde gelegt werden.

503 Beyer: *Denken und Bedenken*, 225.

504 Die Todesursache ist bislang ungeklärt. Zu den Umständen seines Todes und zur Trauerfeier vgl. HBZ 457 ff., 670 ff.

505 Hegel: *Strauß-Nachschrift Rechtsphilosophie*, 925.

Bibliographie

Diese Bibliographie kann kein vollständiges Verzeichnis der Literatur zu Hegel bieten. Sie versammelt Bücher und Aufsätze, auf die im Text verwiesen wird, dazu eine Reihe ausgewählter Arbeiten zum Gesamtwerk Hegels. Zunächst werden die Primärliteratur zu Hegel und verschiedene Bibliographien aufgelistet, die eine gute Übersicht zu der unüberschaubaren Anzahl von Studien zu Hegel vermitteln. Dann folgt weitere Primärliteratur sowie Sekundärliteratur.

Primärliteratur – Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Folgende Werkausgaben und Nachschriften von Vorlesungen werden benutzt:

Werke

Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.

Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845. Neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1969 ff.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1832 ff.

Nachschriften von Vorlesungen

Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. 17 Bde. Hamburg 1983 ff.

Bde. 3–5: Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

Bde. 6–9: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

Bd. 14: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von J. R. Ringier [Nachschrift Ringier Rechtsphilosophie].

Bd. 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/20*. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier [Nachschrift Ringier Naturphilosophie].

Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1825/26*. Nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove [Dove-Nachschrift Naturphilosophie].

Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Ediert und kommentiert von Karl-Heinz Ilting. 4 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 ff.
Bd. 1: Der objektive Geist. Aus der Heidelberger Enzyklopädie 1817. Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsmitschrift von C. G. Homeyer. Mit Hegels Vorlesungsnotizen 1818–1819 [Nachschrift Homeyer Rechtsphilosophie].
Bd. 2: Die «Rechtsphilosophie» von 1820. Mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821–1825.
Bd. 3: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23 [Nachschrift Hotho, Rechtsphilosophie].
Bd. 4: Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift K. G. von Griesheims 1824/25 [Nachschrift Griesheim, Rechtsphilosophie]; Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsmitschrift von D. F. Strauß 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen [Nachschrift Strauß].

Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann. Hg. von Claudia Becker u.a., eingel. von Otto Pöggeler. Hamburg 1983 [Nachschrift Wannenmann].

Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hg. von Dieter Henrich. Frankfurt a. M. 1983 [Nachschrift Bloomington].

Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 von K. L. Heyse. Hg. von Ernst Schilbach. Frankfurt a. M. u.a. 1999 [Nachschrift Heyse].

Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22. Hg. von Hansgeorg Hoppe. Frankfurt a. M. 2005 [Nachschrift Kiel].

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 18a, 1. Teilband: Einleitung. Die Vernunft in der Geschichte. Hg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1955.

Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831). Hg. von Klaus Vieweg. München 2005 [Heimann-Nachschrift Geschichtsphilosophie].

Vorlesung über Ästhetik. Berlin 1820/21. Hg. von Helmut Schneider. Frankfurt a. M. [u.a.] 1995 [Ascheberg-Nachschrift, Ästhetik].

Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 2. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg 2003 [Hotho Nachschrift, Ästhetik].

Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826. Hg. von Annemarie Gethmann-

Siefert, Jeong-Im Kwon und Karsten Berr. Frankfurt a. M. 2005 [von der Pfordten-Nachschrift Ästhetik].

Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Hg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Bernadette Collenberg-Plotnikov. München 2004 [Kehler-Nachschrift Ästhetik].

Vorlesungen zur Ästhetik. Vorlesungsmitschrift Adolf Heimann (1828/1829). Hg. von Alain Patrick Olivier und Annemarie Gethmann-Siefert. München 2017 [Heimann Nachschrift Ästhetik].

Vorlesung über die Philosophie der Religion. Hg. von Helmut Schneider. Bochum 2017.

Neu aufgefundene Manuskripte Hegels werden kontinuierlich publiziert, v.a. in:
Hegel-Studien (seit 1961) und *Jahrbuch für Hegelforschung* (seit 1995).

Bibliographien zu Hegel

Kurt Steinhauer (Hg.): *Hegel. Bibliographie – Bibliography*:
Bd. 1: (1802–1975). München, New York und London [u.a.] 1980.
Bd. 2: (1976–1991). München 1998.

Fortlaufende Bibliographie:
Hegel-Studien. Bonn 1961 ff., ab 1998 ff. Hamburg.
Bulletin de Littérature Hégelienne (Beilage der Archives de philosophie). Paris 1970 ff.

Übersichten zur Forschungsliteratur finden sich außerdem in folgenden Bänden (Auswahl):

Hans Friedrich Fulda: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. München 2003.
Dean Moyar: Oxford Handbook of Hegel. Oxford und New York 2017.
Walter Jaeschke: Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart und Weimar 2003.
Herbert Schnädelbach (Hg.): Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken (Bd. 1–3). Frankfurt a. M. 2000

Phänomenologie des Geistes:
Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kollektiver Kommentar. Frankfurt a. M. 2008

Wissenschaft der Logik:
Michael Quante und Nadine Mooren (Hg.): Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik. Hegel-Studien. Beiheft 67. Hamburg 2018.
Anton Friedrich Koch, Friedrike Schick, Klaus Vieweg und Claudia Wirsing (Hg.): Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik. Hamburg 2014.
Paolo Giuspoli, Giovanni Castegnaro e Federico Orsini (Hg.): Logica oggetiva. Libro secondo. L'essenza (1813). Padova 2018. LI–LXVII.

Philosophie der Natur:
Wolfgang Neuser et al. (Hg): Bibliographie zu Hegels Naturphilosophie (Homepage, Fachbereich Philosophie, Technische Universität Kaiserlautern).

Rechtsphilosophie:
Klaus Vieweg: Das Denken der Freiheit. München 2013 (zu Hegels Rechtsphilosophie)
Thom Brooks und Sebastian Stein: Hegel's Political Philosophy. Oxford 2017 (zu Hegels Staatsphilosophie).

Philosophie der Kunst:
Paolo D'Angelo, Francesca Iannelli: Bibliografia Sull' Estetica di Hegel

(1963–2018). www.ilglifo.it/est/BiblioHegel.htm

Philosophie der Religion:
F. Hermanni, B. Nonnenmacher, F. Schick (Hg.): *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling*. Tübingen 2015 (ausführliches Literaturverzeichnis zu Hegels Religionsphilosophie).

Philosophie des objektiven und absoluten Geistes:
Thomas Oehl und Arthur Kok: Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Leiden und Boston 2018 (Literaturliste zum objektiven und absoluten Geist bei Hegel).

Ungedruckte Quellen

Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin
Gustav Asverus' Abgangszeugnisse. Nr. 6. In: Archiv der Humboldt-Universität zu Berlin, Litt. A., S. 40.

Goethe- und Schiller-Archiv Weimar
Brief von F. Förster an Goethe vom 4. September 1823. In: GSA 28/103, Bl. 293.
F. C. Förster an Goethe, 5. Aug. 1831. In: GSA 28/320, Bl. 7 f., 12.

Landesarchiv Berlin
Landesarchiv Berlin, F. Rep. 241, Acc 674, Nr. 1 und 2.

Stadtarchiv Nürnberg
Akten des Staatsarchivs Nürnberg, Abgabe 1900, Reg. K.d. J. Nr. 4585.
Familienarchiv Merkel (Briefe/Tagebuch): StadtAN E 18, Nr. 122–129, 352, 408, 411, 161,
E 29/II Nr. 372.

Universitätsbibliothek Erlangen
UB Erlangen Ms.2054 Fasz. 12.

Andere Primärliteratur

Abeken, Bernhard Rudolf: *Goethe in meinem Leben. Erinnerungen und Betrachtungen*. Weimar 1904.
Arnim, Bettina von: *Die Günderode. Mit einem Essay von Christa Wolf.* Leipzig 1983.
Assing, Ludmilla (Hg.): *Briefwechsel zwischen Varnhagen von Ense und Oelsner. Nebst Briefen von Rahel.* Bd. 1. Stuttgart 1865.
[Baggesen, Jens Immanuel:] Rousseau's Insel, oder St. Peter im Bielersee.

In: *Der Neue Teutsche Merkur* (1795), 1. Stück.
Baum, Wilhelm (Hg.): *Friedrich Immanuel Niethammer. Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis*. Wien 1995.
Beattie, James: *Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit im Gegensatze der Klügeley und Zweifelsucht*. Copenhagen und Leipzig 1772.
Berliner Conversations-Blatt für Poesie, Literatur und Kritik (1828), Heft 44.
Bippen, Wilhelm von (Hg.): *Georg Arnold Heise. Mittheilungen aus dessen Leben*. Halle 1852.
Böttiger, Karl August: Ueber Schellings Identitätssystem. Eine Parallele. In: *Oberdeutsche allgemeine Literaturzeitung* XIX (1803).
Boicke, von J. W. (Hg.): *Allgemeines Adreßbuch für Berlin*. Berlin 1820.
Boisserée, Sulpiz: *Briefwechsel mit Goethe*. Bd. 2. Stuttgart 1862.
Boisserée, Sulpiz: *Tagebücher 1808–1854*. Bd. 1. Hg. von Hans-Joachim Waitz. Darmstadt 1978.
Cart, Jean-Jacques: *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältniß des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern. Eine völlige Aufdekkung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern*. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers übersezt und mit Anmerkungen versehen. Frankfurt 1798.
Conz, Carl Philipp: *Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über Christliche, Kantische und Stoische Moral*. Tübingen 1794.
Conz, Carl Philipp: *Gedichte*. Zürich 1806.
Dörge, Hans, und Diruf, Günther: *Familiendokumentation zur Familie Diruf*. (privates Manuskript).
Düsing, Klaus (Hg.): *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler*. Köln 1988.
Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke* (MEW). Bd. 21. Berlin 1962.
[Flatt, J. W.:] *Actenmäßige Nachrichten von der neuesten philosophischen Synode, und von der auf derselben abgefaßten allgemeingültigen Concodienformel für die philosophischen Gemeinden. Hg. von Isonomiophilus, Bürger des philosophischen Freistatts*. Frankfurt und Leipzig 1791.
Flatt, Johann Friedrich: *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*. Tübingen 1789.
Forster, Georg: Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich im April, Mai und Junius 1790. In: Steiner, Georg (Hg.): *Forsters Werke in zwei Bänden*. Bd. 2. Berlin und Weimar 1983.
Fränkischer Merkur (1831), Beilage Nr. 49.
Frommann, Friedrich Johannes: *Das Frommannsche Haus und seine Freunde*

1792–1837. Jena 1870.
Fuchs, Karl: *Ueber das Wesen der Kirche als Einladung zu der auf das hohe Namensfest Ihrer Majestät der Königin von Bayern festgesetzten Eröffnung des protestantischen Gottesdienstes in Bamberg*. Bamberg 1808.
Fuhrmans, Horst (Hg.): *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Briefe und Dokumente*. Bd. 1. Bonn 1962.
Gans, Eduard: Vorrede. In: *Georg Friedrich Wilhelm Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hg. von Eduard Gans. Berlin 1833 (= Georg Friedrich Wilhelm Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten; 8).
Goethe, August von: *«Wir waren sehr heiter». Reisetagebuch 1819*. Hg. von Gabriele Radecke. Berlin 2007.
Goethe, Johann Wolfgang von: *Tagebücher. Historisch-kritische Ausgabe*. Bd. II/1–II/2. Hg. von Edith Zehm. Stuttgart und Weimar 2000.
Goethe und Reinhard. Briefwechsel in den Jahren 1807–1832. Mit einer Vorrede des Kanzlers von Müller. Wiesbaden 1957.
Glaßbrenner, Adolf: *Berlin wie es ist und trinkt*. Berlin 1835.
[Gros, Karl Heinrich von:] Ueber die Idee der Alten vom Schicksal. In: *Die Horen* 3 (1795), 8. Stück.
Gutzkow, Karl: Das Kastanienwäldchen in Berlin (1869). In: ders.: *Kleine autobiographische Schriften und Memorabilien*. Münster 2018 (= Gutzkows Werke und Briefe. Autobiographische Schriften; 3).
Hegel, Immanuel: *Erinnerungen aus meinem Leben*. Berlin 1891.
Hegel, Karl: *Leben und Erinnerungen*. Leipzig 1900.
Henrich, Dieter (Hg.): *Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen–Jena (1790–1792)*. Stuttgart 1997.
Hesse, Hermann: *Sämtliche Werke*. In 20 Bänden. Hg. von Volker Michels. Frankfurt a. M. 2001 ff.
Hesse, Hermann: *Glück – Späte Prosa. Betrachtungen*. Frankfurt a. M. 1973.
Hippel, Theodor Gottlieb von: Zimmermann der I. und Friedrich der II. In: ders.: *Sämmtliche Werke*. Bd. 10. Berlin 1828.
Hoécker, Carola, und Mojem, Helmuth (Hg.): *Theuerste Freundin: Briefe Georg Wilhelm Friedrich Hegels und Karl Wilhelm Friedrich Breyers an Nanette Endel*. Sankt Augustin 2005.
Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe*. Hg. von D. E. Sattler. Frankfurt a. M. [u.a.] 1975 ff.
Hoffmann, E. T. A.: *Meister Floh. Ein Märchen in sieben Abentheuern zweier Freunde (1822)*. Hg. von Michael Niehaus und Thomas Vormbaum. Berlin und Boston 2018.
Jäck, Joachim Heinrich: Adalbert Friedrich Marcus, nach dem Leben und Charakter geschildert. In: *Isis oder Encyclopädische Zeitung* 1 (1819), Heft V.
Jäck, Joachim Heinrich: *Bamberg und dessen Umgebung. Ein Taschenbuch*.

Bamberg 1812.
Jäck, Joachim Heinrich: *Zweites Pantheon der Literaten und Künstler Bambergs vom XI. Jahrhunderte bis 1844*. Bamberg 1844.
Kaufmann, Alexander: Bilder aus dem Tübinger Leben zu Ende des vorigen Jahrhunderts. Aus dem literarischen Nachlaß Philipp Josephs von Rehfues. In: *Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte* 3 (1874).
Koch, Herbert: Ein unbekannter Bericht über die Schlacht bei Jena. In: *Altes und Neues aus der Heimat. Beilage zum Jenaer Volksblatt* (1910), Nr. 27.
Königlich-Baierisches Regierungsblatt XXX (4. Sep. 1816).
Köpke, Rudolf: *Ludwig Tieck: Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen und schriftlichen Mitteilungen*. Bd. II. Leipzig 1855.
Korrespondenz- und Notizblatt. In: *Zeitung für die elegante Welt* 50 (1807).
Laube, Heinrich: Hegel in Berlin. In: ders.: *Neue Reisenovellen*. Bd. 1. Mannheim 1837.
[Lichtenstein, Heinrich:] *Zur Geschichte der Sing-Akademie in Berlin. Nebst einer Nachricht über das Fest am funfzigsten Jahrestage ihrer Stiftung und einem alphabetische Verzeichnis aller Personen, die ihr als Mitglieder angehört haben*. Berlin 1843.
Leis, Maria; Riha, Karl, und Zelle, Carsten (Hg.): *Die Briefe von Goethes Mutter*. Frankfurt a. M. und Leipzig 1996.
Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: Werke (MEW). Bd. 1. Berlin 1956.
Meiners, Christoph: *Briefe über die Schweiz*. Tübingen 1791.
Meißner, Alfred: Tagebuch. Die zwei Eremitagen von Montmorency. In: *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Wissenschaft* 6 (1847), Bd. III.
Meyer, Johann Heinrich: Neu-deutsche religiös-patriotische Kunst. In: *Ueber Kunst und Altertum in den Rhein- und Maingegenden* 1 (1817), Heft 2 (= Reprint Bern 1970).
[Moser, Friedrich Carl von:] *Der Herr und der Diener. Geschildert mit patriotischer Freyheit*. Frankfurt 1759.
Moser, Friderich Carl von: *Gesammelte moralische und politische Schriften*. Bd. 1. Frankfurt 1763.
Neuhaus, Helmut (Hg.): *Die Brautbriefe Karl Hegels an Susanna Maria von Tucher. Aus der Verlobungszeit des Rostocker Geschichtsprofessors und der Nürnberger Patriziertochter 1849/50*. Köln, Weimar und Wien 2018.
Neuser, Wolfgang (Hg.): *Hegel Dissertatio de Orbitis Planetarum Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*. Weinheim 1986.
Neuestes Gemälde von Berlin, auf das Jahr 1798, nach Mercier. Kölln 1798.
Niethammer, Friedrich Immanuel: Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie. In: *PhJ* I,1 (1795).
Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. In: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. VI/3. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin 1969.
Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragemente 1887–1889* (= Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe; 13).

Oelsner, Konrad Engelbert: Briefe aus Paris, über die neuesten Begebenheiten in Frankreich. In: *Minerva* 3 (1792), Nr. XIV, 326 ff.
Passow, Sidonie: Erinnerungen aus den Kinderjahren. In: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 2 (1967).
Reinbeck, Georg: *Heidelberg und seine Umgebungen im Sommer 1807. In Briefen.* Tübingen 1808.
Reisebericht von August Friedrich Klüpfel. In: Franz, Michael, und Onnasch, Ernst-Otto (Hg.): *Johann Friedrich Flatt. Philosophische Vorlesungen. Nachschriften von August Friedrich Klüpfel*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2018.
Rellstab, Ludwig: *Aus meinem Leben*. Bd. 2. Berlin 1861.
Riedel, Wolfgang (Hg.): *Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1770–1782)*. Würzburg 1995.
Rezension der *Phänomenologie des Geistes*. In: *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur* 3 (1810), Heft 4.
Rosenkranz, Karl: Aus Hegels Leben. I. Hegel und Hölderlin. In: Jamme, Christoph, und Schneider, Helmut (Hg.): *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt a. M. 1990.
Rousseau, Jean Jacques: *Der Gesellschaftsvertrag*. Leipzig 1984.
Saur, Stephan: Dokumente zur Geschichte des Nachlasses von G. W. F. Hegel. www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten.
Schad, [Johann Baptist]: Geständnisse aus dem Kloster. In: *Der neue Teutsche Merkur* 1 (1797).
Schmidt, Erich (Hg.): *Caroline. Briefe aus der Frühromantik*. Bd. 2. Leipzig 1913.
Schmidt-Delbrück, Lore: *Leopold von Henning. 1791–1866. Ein Lebensbericht zusammengestellt aus alten Briefen und Dokumenten.* Berlin 1961.
[Schulze, Gottlob Ernst:] Aphorismen über das Absolute, als das alleinige Princip der wahren Philosophie, über die einzige mögliche Art es zu erkennen, wie auch über das Verhältniß aller Dinge in der Welt zu demselben. In: *Neues Museum der Philosophie und Litteratur* 1 (1803), Heft 2.
Sinclair, Isaak von: «Philosophische Raisonnements». In: Hegel, Hannelore: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 1971.
Stäudlin, Carl Friedrich: *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*. Bd. 1. Leipzig 1794.
Stäudlin, Gotthold: *Albrecht von Haller. Ein Gedicht in drei Gesängen*. Tübingen 1780.
Stäudlin, Gotthold: An Gallien. In: ders. (Hg.): *Poetische Blumenlese fürs Jahr 1793*. Stuttgart 1793.
Steffens, Henrik: *Was sich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben*. Bd. 4. Breslau 1841.
Stephani, Heinrich: *System der öffentlichen Erziehung. Ein nöthiges Handbuch für alle, welche an derselben zweckmäßigen Antheil nehmen wollen*. Erlangen

1813.
Stricker, Wilhelm (Hg.): *Erinnerungsblätter an Wilhelm Friedrich Hufnagel*. Frankfurt a. M. 1851.
S–t [d. i. Schubart, Ludwig Albrecht]: Andenken an den Dichter Stäudlin. In: *Der neue Teutsche Merkur vom Jahr 1797*. Bd. 2, (1797), 8. Stück.
Tilliette, Xavier (Hg.): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. 4 Bde. Torino 1974 ff.
Uhde, Hermann (Hg.): *Erinnerungen und Leben der Malerin Louise Seidler (geboren zu Jena 1786, gestorben zu Weimar 1866)*. Berlin 1874.
Virmond, Wolfgang (Hg.): *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810–1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*. Berlin 2011.
Voß, Christian Daniel: *Geschichte Helvetiens bis auf jetzige Zeit. Ein durchaus verständliches Lesebuch zur nützlichen Unterhaltung*. Halle und Leipzig 1805.
Weiller, Kajetan: *Der Geist der allerneuesten Philosophie des HH. Schelling, Hegel u. Kompagnie. Eine Uebersetzung aus der Schulsprache in die Sprache der Welt.* Erste Hälfte. München 1804.
Ziesche, Eva, und Schnittger, Dierk: *Der handschriftliche Nachlass Georg Wilhelm Friedrich Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin* (2 Bde.), Wiesbaden 1995.

Sekundärliteratur

Biographien über Hegel

Rosenkranz, Karl: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Berlin 1844.

Fischer, Kuno: Hegels Leben, Werke und Lehre (Bd. 1 und 2). Heidelberg 1901.

D'Hondt, Jacques: *Hegel. Biographie*. Paris 1998.

Pinkard, Terry: *Hegel. A Biography*. Cambridge 2000.

Zu Hegels Gesamtwerk

Beiser, Friedrich C. (Hg.): *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge 1993.

Emundts, Dina, und Horstmann, Rolf Peter: *G. W. F. Hegel. Eine Einführung*. Stuttgart 2002.

Fulda, Hans Friedrich: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München 2003.

Houlgate, Stephen: *Freedom, Truth and History. An Introduction to Hegel's Philosophy*. New York 1991.

Houlgate, Stephen, und Baur, Michael: *A Companion to Hegel*. Blackwell 2015.

Jaeschke, Walter: *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart und Weimar 2003.

Moyar, Dean (Hg.): *Oxford Handbook of Hegel*. Oxford und New York 2017.

Schnädelbach, Herbert (Hg.): *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken (Bd. 1–3)*. Frankfurt a. M. 2000.

Weitere Sekundärliteratur

Baum, Manfred: Art. «Relation». In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 8. Hg. von Joachim Ritter [u.a.]. Basel 1992.

Bratranek, Franz Thomas: *Das junge Deutschland*. Brünn 1866.

Betzendörfer, Walter: *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*. Heilbronn 1922.

Beyer, Wilhelm Raimund: *Denken und Bedenken. Hegel-Aufsätze*. Zum 75. Geburtstag von Wilhelm Raimund Beyer. Hg. von Manfred Buhr. Berlin 1977.

Birkert, Alexandra: *Hegels Schwester. Auf den Spuren einer ungewöhnlichen Frau um 1800*. Ostfildern 2008.

Bockelmann, Paul: *Hegels Notstandslehre*. Berlin und Leipzig 1935.

Bondeli, Martin: *Kantianismus und Fichteanismus in Bern. Zur philosophischen Geistesgeschichte der Helvetik sowie zur Entstehung des nachkantischen Idealismus.* Basel 2001.

Bonsiepen, Wolfgang: Bei Goethe in Weimar. In: Pöggeler, Otto (Hg.): *Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Zum 150. Todestag des Philosophen.* Berlin 1981.

Breton, André: *Les Vases communicants* [1932]. In: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. 2. Paris 1992.
Brux-Pinkwart, Betty: *Literarisch-ästhetische Geselligkeitskultur in Jena um 1800: Das Frommannsche Haus*. Diss. Universität Jena (unveröffentlichtes Manuskript).
Donop, Lionel von: Art. «Schnaase, Karl». In*: Allgemeine Deutsche Biographie* 32 (1891).
Düsing, Klaus: Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: ders. und Henrich, Dieter (Hg.): *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling.* Bonn 1980 (= Hegel-Studien Beiheft; 20).
Falkenheim, Hugo: Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels. In: *Preußische Jahrbücher* 138 (1909), Heft 2.
Feilchenfeldt, Konrad: Karl August Varnhagen von Ense und Hegel. In: Jamme, Christoph (Hg.): *Die «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». Hegels Berliner Gegenakademie.* Stuttgart- Bad Cannstatt 1994.
Förster, Ernst: Art. «Förster, Friedrich Christoph». In: *Allgemeine Deutsche Biographie* 7 (1878).
Franz, Michael; Gaier, Ulrich, und Lawitschtka, Vålerie: *Hölderlin Texturen 1.2. «Alle meine Hoffnungen». Tübingen 1788–1793.* Tübingen 2017.
Franz, Michael: Johann Friedrich Flatts philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Kant. In: ders. (Hg.): *«… an der Galeere der Theologie»? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen*. Hg. von dems. Tübingen und Eggingen 2007.
Fritz, Andreas: *Georg Kerner (1770–1812): Fürstenfeind und Menschenfreund*. Ludwigsburg 2002.
Fritz, Friedrich, und Schneiderhan, Adalbert: *Baugeschichte des Tübinger Stifts*. Stuttgart 1919.
Fulda, Hans Friedrich: Beansprucht die Hegelsche Logik, die Universalmethode aller Wissenschaften zu sein? In: *Die Folgen des Hegelianismus*. Hg. von Peter Koslowski. München 1998.
Fulda, Hans Friedrich: Das älteste, systematisch-philosophische Manuskript, das uns von Hegel erhalten ist. In: Schneider, Helmut, und Waszek, Norbert (Hg.): *Hegel in der Schweiz (1793–1796)*. Frankfurt a. M. [u.a.] 1997.
Fulda, Hans Friedrich: Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel. In: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana II* (1986).
Gablik, Suzi: *Magritte*. London 1970.
Gerber, Stefan: *Universitätsverwaltung und Wissenschaftsorganisation im 19. Jahrhundert. Der Jenaer Pädagoge und Universitätskurator Moritz Seebeck*. Köln, Weimar und Wien 2004.
Glockner, Hermann: *Johann Eduard Erdmann*. Stuttgart 1932.
Grawert, Rolf: Der württembergische Verfassungsstreit 1815–1819. In: Jamme, Christoph, und Pöggeler, Otto (Hg.): «*O Fürstin der Heimath!*

Glükliches Stutgard» – Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800. Stuttgart 1988.
Gulyga, Arseni: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Leipzig 1980.
Haasis, Hellmut G.: *Gebt der Freiheit Flügel. Die Zeit der deutschen Jakobiner 1789–1805*. Bd. 1. Reinbek 1988.
Hahn, Matthias: *Schauplatz der Moderne. Berlin um 1800 – Ein topographischer Wegweiser*. Hannover 2009.
Harris, Henry S.: *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770–1801*. Oxford 1972.
Haym, Rudolf: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie.* Berlin 1857.
Henrich, Dieter: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken* (1794–1795). Stuttgart 1992.
Henrich, Dieter: *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena 1790–1794*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 2004.
Henrich, Dieter: Jacob Zwillings Nachlaß. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlaß seines Verlustes. In: Jamme, Christoph, und Pöggeler, Otto (Hg.): *Homburg v. d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin.* Stuttgart 1981.
Henrich, Dieter: Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff. In: ders. und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik.* Stuttgart 1982.
Horstmann, Rolf-Peter: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. In: Siep, Ludwig (Hg.): *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Berlin 2016.
Jamme, Christoph: *«Ein ungelehrtes Buch». Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. Bonn 1983 (= Hegel-Studien Beiheft; 23)*.
Jamme, Christoph: *Issak Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*. Bonn 1988.
Kern, Bernd-Rüdiger: Die Burschenschaft als geistige und politische Kraft. In: Strack, Friedrich (Hg.): *Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800*. Stuttgart 1987.
Klaiber, Julius: *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*. Stuttgart 1877.
Klippstein, Peter-Jürgen: *Familienarchiv Klippstein*. Bd. 1. Erfurt 2009.
Koch, Anton Friedrich: *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik.* Tübingen 2014.
Krijnen, Christian: Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants. In: *Folia Philosophica* 39 (2018).
Kuhn, Axel, und Schweigard, Jörg: *Freiheit oder Tod! Die deutsche Studentenbewegung zur Zeit der Französischen Revolution.* Köln, Weimar

und Wien 2005.
Kuhn, Axel: Schwarzbrot und Freiheit. Die Tübinger Studentenbewegung zur Zeit Hölderlins und Hegels. In: *Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte* 6 (1992).
Liedtke, Max [u.a.] (Hg.): *Handbuch der Geschichte des Bayerischen Bildungswesens*. Bd. II. Bad Heilbrunn 1993.
Mager, Karl W. E.: *Geschichte der französischen National-Literatur neuerer und neuester Zeit (1789–1837)*. Zweite Abtheilung. Bd. 2. Berlin 1839.
Marquardt, Hertha (Hg.): *Henry Crabb Robinson und seine deutschen Freunde. Brücke zwischen England und Deutschland im Zeitalter der Romantik*. 2 Bde. Göttingen 1964.
Nadler, Josef: *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*. Bd. 4. Regensburg 1928.
Neuhaus, Helmut: *Karl Hegels Gedenkbuch. Lebenschronik eines Gelehrten des 19. Jahrhunderts.* Köln [u.a.] 2013.
Nicolin, Friedhelm: *Hegel 1770–1970 (Katalog)*. Stuttgart 1970.
Nicolin, Friedhelm: «meine liebe Vaterstadt Stuttgart …» Hegel und die schwäbische Metropole. In: Jamme, Christoph, und Pöggeler, Otto (Hg.): «*O Fürstin der Heimath! Glükliches Stutgard*» – *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800.* Stuttgart 1988.
Pikulik, Lothar: Die sogenannte Heidelberger Romantik. Tendenzen, Grenzen, Widersprüche. Mit einem Epilog über das Nachleben der Romantik heute. In: Strack, Friedrich (Hg.): *Heidelberg im säkularen Umbruch. Traditionsbewußtsein und Kulturpolitik um 1800*. Stuttgart 1987.
Pippin, Robert: *Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. und New York 2005.
Pippin, Robert: *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge 2008.
Pozzo, Ricardo: Zu Hegels Kantverständnis im Manuskript zur Psychologie und Transzendentalphilosophie aus dem Jahre 1794. In: Bondeli, Martin, und Linneweber-Lammerskitten, Helmut (Hg.): *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. München 1999.
Riedel, Manfred: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*. Neuwied und Berlin 1970.
Ritter, Joachim: *Hegel und die Französische Revolution*. Köln und Opladen 1957.
Rosenberg, Alfred: *Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München 1934.
Rosenkranz, Karl: *Göthe und seine Werke*. Königsberg 1856.
Rosenkranz, Karl: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph.* Leipzig 1870.
Rosenkranz, Karl: *Von Magdeburg bis Königsberg*. Berlin 1873.
Roubini, Nouriel, und Mihm, Stephen: *Das Ende der Weltwirtschaft und ihre Zukunft*. Frankfurt a. M. und New York 2010.
Schäfer, Volker: «Das Gefährlichste für den Menschen ist – Ruhe!» Schelling im Stammbuch seines Tübinger Studienfreundes Süskind. In: Knüppel,

Helmut [u.a.] (Hg.): *Wege und Spuren. Verbindungen zwischen Bildung, Kultur, Wissenschaft, Geschichte und Politik.* Festschrift für Joachim-Felix Leonhard. Berlin 2007.
Scheel, Heinrich: *Süddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutschen Süden des 18. Jahrhunderts*. Berlin 1962.
Schneider, Helmut, und Waszek, Norbert: Einleitung der Herausgeber: Hegel in der Schweiz. In: dies. (Hg.): *Hegel in der Schweiz (1793–1796)*. Frankfurt a. M. [u.a.] 1997.
Seiderer, Georg: *Formen der Aufklärung in fränkischen Städten*. München 1997.
Siep, Ludwig: Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Henrich, Dieter, und Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart 1982.
Siep, Ludwig: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M. 1992.
Springer, Robert: *Die klassischen Stätten von Jena und Ilmenau. Ein Beitrag zur Goethe-Literatur*. Berlin 1869.
Strahm, Hans: Aus Hegels Berner Zeit. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41 (1932).
Stubhaug, Arild: *Ein aufleuchtender Blitz. Niels Henrik Abel und seine Zeit.* Aus dem Norwegischen übersetzt von Lothar Schneider. Berlin, Heidelberg und New York 2003.
Tilliette, Xavier: Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings. In: Henrich, Dieter, und Düsing, Klaus (Hg.): *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bonn 1980 (= Hegel-Studien Beiheft; 20).
Volke, Werner (Hg.): «*… warlich ein herrlicher Mann …*». *Gotthold Friedrich Stäudlin. Lebensdokumente und Briefe*. Stuttgart 1999.
Vollhardt, Friedrich: *Gotthold Ephraim Lessing*. München 2016.
Vopelius-Holtzendorff, Barbara: Das Recht des Volkes auf Revolution? Christian Friedrich Baz und die Politik der württembergischen Landstände von 1797–1800 unter Berücksichtigung von Hegels Frankfurter Schrift von 1798. In: Jamme, Christoph, und Pöggeler, Otto (Hg.): «*Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*». *Das Schicksal einer Generation der Goethezeit.* Stuttgart 1983.
Wagner, Sigmund von: *Die Peters-Insel im Bieler-See*. Bern 1795, Geneve 1978.
Wandel, Uwe Jens: *Verdacht von Democratismus? Studien zur Geschichte von Stadt und Universität Tübingen im Zeitalter der Französischen Revolution.* Tübingen 1981.
Wentzcke, Paul: Ein Schüler Hegels aus der Frühzeit der Burschenschaft. Gustav Asverus in Heidelberg, Berlin und Jena. In: Haupt, Herman (Hg.): *Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Burschenschaft und der deutschen Einheitsbewegung*. Bd. V. Heidelberg 1920.

Arbeiten bzw. biographische Vorarbeiten des Verfassers zur Biographie Hegels

Monographien/Sammelbände

Das Denken der Freiheit – Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. München 2012.

Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das Gespenst des Skepticismus. München 1999.

Skepsis und Freiheit. München 2007.

La logica della libertá. Pisa 2016.

Genius loci. Darmstadt 2014.

Il pensiero della libertá. Pisa 2007.

La idea de la libertad. Mexico 2010.

Hegels Philosophie der Kunst (Chinesisch). Peking 2018.

Hegels Jenaer Naturphilosophie. München 1998.

Forster, Michael/Korngiebel, Johannes/Vieweg, Klaus: *Idealismus und Romantik*. München 2018.

Vieweg, Klaus/Welsch, Wolfgang: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 2008.

Welsch, Wolfgang/Vieweg, Klaus: *Das Interesse des Denkens – Hegel aus heutiger Sicht*. München 2004.

Koch, Anton Friedrich/Schick, Friedrike/Vieweg, Klaus/Wirsing, Claudia (Hg.): *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Hamburg 2014.

Kozatsas, Jannis/Faraklas, Giorgos/Synegianni, Stella/Vieweg, Klaus (Hg.): *Hegel and Scepticism*. Berlin 2017.

Vieweg, Klaus/Vigus, James/Wheeler, Kathleen M. (Hg.): *Shandean Humour in English and German Literature and Philosophy*. Oxford 2013.

Gray, Richard T./Halmi, Nicholas/Handwerk, Gary J./Rosenthal, Michael A./Vieweg, Klaus (Hg.): *Inventions of the Imagination*. Seattle 2011.

Forster, Michael/Vieweg, Klaus (Hg.): *Die Aktualität der Romantik*. Berlin 2012.

Vieweg, Klaus/Winkler, Michael (Hg.): *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*. Paderborn 2012.

Pierini, Tommaso/Sans, Georg/Valenza, Pierluigi/Vieweg, Klaus (Hg.): *L'Assoluto e il Divino. La Teologia Christiana di Hegel*. Roma 2010.

Vieweg, Klaus (Hg.): *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*. Paderborn 2009.

Rosa, Hartmut/Vieweg, Klaus (Hg.): *Zur Architektonik praktischer Vernunft – Hegel in Transformation.* Berlin 2014.

Vieweg, Klaus/Iannelli, Francesca/Vercellone, Federico (Hg.): *Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst*. München 2015.

Vieweg, Klaus: *Gegen das ‹unphilosophische Unwesen›. Das Kritische Journal von Schelling und Hegel*. Würzburg 2002.

Vieweg, Klaus/Gray, Richard T. (Hg.): *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*. Weimar 2007.

Bowman, Brady/Vieweg, Klaus (Hg.): *Die freie Seite der Philosophie – Skeptizismus aus Hegelscher Perspektive.* Würzburg 2005.

Vieweg, Klaus (Hg.): *Hegel: Die Philosophie der Geschichte*. München 2005 [Heimann-Nachschrift].

Vieweg, Klaus/Bowman, Brady (Hg.): *Wissen und Begründung – Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen*. Würzburg 2003.

Vieweg, Klaus/Bowman, Brady (Hg.): *K. F. E. Kirsten, Grundzüge des neuesten Skepticismus in der theoretischen Philosophie zum Gebrauche für Vorlesungen (1802)*. München 2003.

Aufsätze (Auswahl)

Das «erste System der Freiheit» und die «Vernichtung aller Freiheit»: Zu Hegels kritischen Einwendungen gegen Fichtes Freiheitsverständnis. In: *Fichte-Studien* 45 (2018).

Elements of Inversive Right of Resistance in Hegel. In: Zandvoort, Bart/ Comay, Rebecca (Hg.): *Hegel and Resistance. History, Politics and Dialectics*. London und New York 2018.

The State as a system of three syllogisms: Hegel's Notion of the State and Its Logical Foundation. In: Brooks, Thom/Stein, Sebastian (Hg.): *Hegel's Political Philosophy. On the normative significance of method and system*. Oxford 2017.

Der Teufel als «whimsical man» und seine Elixiere. In: Hartung, Gerald/ Kleinert, Markus (Hg.): *Humor und Religiosität in der Moderne*. Berlin 2017.

«To trifle upon the road» – Die Muße als «Sonntag des Lebens». In: Lilge, Claudia/Unger, Thorsten/Weyand, Björn (Hg.): *Arbeit und Müssiggang in der Romantik*. München 2017.

Sextus Empiricus als eigentlicher Vater der modernen Philosophie. In: Kozatsas, Jannis u.a. (Hg.): *Hegel and Scepticism – On Klaus Vieweg's Interpretation*. Berlin und Boston 2017.

L'arte romantica come inizio dell'arte libera: Hegel sulla fine dell'arte e la fine della storia. In: ders./Iannelli, Francesca/Garelli, Gianluca [u.a.] (Hg.): *Fine o nuovo inizio dell'arte*. Pisa 2017.

Hegel's Theory of Action in Practical Philosophy and in Aesthetics. In: *Academia Ethica*. Shanghai 2016.

Hegels sizilianische Verteidigung. Die Beziehung der Wesenslogik zu Metaphysik, Skeptizismus und Transzendentalphilosophie. In: Arndt, Andreas/Kruck, Günter (Hg.): *Hegels «Lehre vom Wesen»*. Berlin und Boston 2016.

Zur logischen Grundlegung des Begriffs der Korporation in Hegels Rechtsphilosophie. In: Ellmers, Sven/Herrmann, Steffen (Hg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*. München 2016.

Die romantische Kunst als Anfang freier Kunst. Hegel über das Ende der

Kunst und das Ende der Geschichte. In: ders. Iannelli, Francesca/ Vercellone, Federico (Hg.): *Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst*. München 2015.

Die erste Konzeption eines modernen sozialen Staates. Hegel zur internen Regulation der bürgerlichen Gesellschaft. In: Devetzi, Stamatia/Janda, Constanze (Hg.): *Freiheit – Gerechtigkeit – Soziales Recht*. Baden-Baden 2015.

Der Staat als ein System von drei Schlüssen. Hegels logische Grundlegung der Staatskonzeption. In: Koch, Anton Friedrich/Schick, Friedrike/ Vieweg, Klaus/Wirsing, Claudia (Hg.): *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Hamburg 2014.

Goethe und Hegel in Weimar. In: Ebd.

Die bürgerliche Gesellschaft als ‹Verstandesgemeinschaft›. Zur logischen Grundlegung von Hegels praktischer Philosophie. In: Seelmann, Kurt/ Zabel, Benno (Hg.): *Autonomie und Normativität. Zu Hegels Rechtsphilosophie*. Tübingen 2014.

Interpersonality and wrong. In: Krijnen, Christian (Hg.): *Recognition – German Idealism as an Ongoing Challenge*. Leiden und Boston 2014.

Zur Logik moralischer Urteile. In: Ficara, Elena (Hg.): *Contradictions – Logic, History, Actuality*. Berlin 2014.

Hegel's philosophical theory of action: the concept of action in Hegel's practical philosophy and aesthetics. In: Jamme, Christoph/Cooper, Ian (Hg.): *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought*. Cambridge 2013.

Literary Castlings and Backward Flights to Heaven: Sterne's Überhumor in the Work of Jean Paul Richter and Theodor Gottlieb von Hippel. In: ders./Vigus, James/Wheeler, Kathleen M. (Hg.): *Shandean Humour in English and German Literature and Philosophy*. Oxford 2013.

‹Was ihr wollt› oder ‹Wie es euch gefällt› – Romantische Ironie und Lebensform. In: ders./Forster, Michael (Hg.): *Die Aktualität der Romantik*. Berlin 2012.

Das Recht der Besonderheit des Subjekts und die ‹Reiche der Besonderheit›. Zur Modernität von Hegels Begriff der Freiheit. In: ders./Winkler, Michael (Hg.): *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*. Paderborn 2012.

Moralität, Ironie, Skeptizismus. In: *Fichte-Studien 39* (2012).

Die Urteilslehre als logischer Grund der Moralität – Moralisches Urteilen in Hegels praktischer Philosophie. In: De Gennaro, Ivo (Hg.): *Value. Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*. Leiden und Boston 2012.

‹Wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei›. Bildung und Freiheit in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: ders./Eichenhofer, Eberhard (Hg.): *Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel*. Würzburg 2010.

Die sanfte Macht über die Bilder – Hegel philosophische Konzeption von

Einbildungskraft. In: *Inventions of the Imagination. Romanticism and beyond.* Seattle 2011.

Zum Stellenwert der Natur in Hegels praktischer Philosophie. In: *Nach der Natur. After Nature. Limbus – Australian Yearbook of German Literary and Cultural Studies*. Freiburg, Berlin und Wien 2010.

Die Form der Vorstellung und die Form des Begriffs – Der Übergang von der absoluten Religion in das begreifende Wissen in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: ders./Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a. M. 2008.

Das geistige Tierreich oder das schlaue Füchslein – Zur Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Hegel-Studien. Beiheft Bd. 50*. Hamburg 2009.

Die Form der Vorstellung und die Form des Begriffs – Der Übergang von der absoluten Religion in das begreifende Wissen in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: ders./Welsch, Wolfgang (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a. M. 2008

Das Bildliche und der Begriff. Hegel zur Aufhebung der Sprache der Vorstellung in die Sprache des Begriffs. In: ders./Gray, Richard T. (Hg.): *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*. Weimar 2007.

Die Umkehrung des Bewußtseins selbst. In: Karásek, Jindřich/Kuneš, Jan/ Landa, Ivan (Hg.): *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*. Würzburg 2006.

Selbstbewußtsein, Skeptizismus und Solipsismus (Japanisch). In: *Bunka*. Tokyo 2005.

Humor als ver-sinnlichte Skepsis – Hegel und Jean Paul. In: Wandschneider, Dieter (Hg.): *Das Geistige und das Sinnliche in der Kunst. Ästhetische Reflexion in der Perspektive des Deutschen Idealismus*. Würzburg 2005.

Die freie Seite jeder Philosophie – Skepsis und Freiheit. In: ders./Bowman, Brady (Hg.): *Die freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in Hegelscher Perspektive*. Würzburg 2005.

Heiterer Leichtsinn und fröhlicher Scharfsinn. Komik und Humor als Formen ästhetisch-poetischer Skepsis. In: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.): *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*. Paderborn 2002.

Negativität, Skepsis und Solipsismus in Hegels Jenaer Systementwürfen. In: Kimmerle, Heinz (Hg.): *Hegels Jenaer Systemkonzeptionen*. Berlin 2004.

Romantische Ironie als ästhetische Skepsis. (Japanisch). In: *Studien zu Hegels Philosophie*. Tokyo 2004.

Johann Friedrich Ernst Kirsten als Rezipient und Interpret des ‹neuesten Skeptizismus› in Jena um 1800. In: ders./Bowman, Brady (Hg.): *Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen*. Würzburg 2003.

Der Anfang der Philosophie – Hegels Aufhebung des Pyrrhonismus: In: ders./Welsch, Wolfgang (Hg.): *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. München 2003.

Skepsis und Common-sense. Hegel und F. I. Niethammer. In: ders./Bowman, Brady (Hg.): *Wissen und Begründung – Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuzeitlicher Wissenskonzeptionen*. Würzburg 2003.

Komik und Humor als literarisch-poetische Skepsis – Hegel und Laurence Sterne. In: ders./Hüppauf, Bernd (Hg.): *Skepsis und literarische Imagination*. München 2003.

«Die skeptische Methode ist aber nur der Transzendentalphilosophie allein wesentlich eigen» – Das kantische Skepsis-Verständnis in der Sicht des frühen Hegel. In: Gerhardt, Volker; Horstmann, Rolf-Peter/Schumacher, Ralph (Hg.): *Kant und die Berliner Aufklärung*. Berlin und New York 2001.

Der ‹ungemeine Journalismus› der verrufenen ‹Absoluten zu Jena›. Kritik, Skepsis und eine neue Theorie des Wissens. In: ders. (Hg.): *Gegen das ‹unphilosophische Unwesen›. Das Kritische Journal von Schelling und Hegel*. Würzburg 2002.

Romantische Ironie als ästhetische Skepsis – Hegels Kritik am Projekt einer Transzendentalpoesie. In: Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.): *Kunst und Kultur in der modernen Welt*. München 2000.

Der junge Schelling über Realismus und Skeptizismus. In: *Berliner Schelling-Studien 2* (2001).

Glauben und Wissen – Zu Hegels indirekter Reaktion auf den Atheismus-Streit. In: Kodalle, Klaus-Michael/Ohst, Martin (Hg.): *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren.* Würzburg 1999.

Das Prinzip Anerkennung in Hegels Theorie des äußeren Staatsrechts. In: Jamme, Christoph/Großmann, Andreas (Hg.): *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*. Amsterdam und Atlanta 2000.

Die «Jenenser Confusion» – Philosophische Konstellationen während Hegels ersten Jenaer Jahren. In: ders. (Hg.): *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München 1998.

«daß mir Jena in den meisten Stücken gefällt». Briefe von Janos Samuel Dianovsky an Karl Georg Rumy aus den Jahren 1801 bis 1803. In: ders. (Hg.): *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München 1998.

‹Kleine Erzählungen› und ‹denkendes Andenken› – Hegels Beziehungen zu Ungarn. In: *Hegel-Jahrbuch* 1995.

‹Ihr so interessantes Vaterland› – Ein Brief Hegels an den ungarischen Gelehrten Ludwig Schedius. In: *Hegel-Studien* 30 (1995).

Die Idee des Weltbürgertums in den frühen Hymnen Hölderlins und in Fichtes Bestimmung des Gelehrten. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 28 (1993).

Gegen eine ‹in Puncte zersprungene Geschichte› – Zur Debatte um das Verständnis der Historie in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. In: Jamme, Christoph (Hg.): *Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Stuttgart 1994.

Wissen oder Ersehnen des Absoluten – Hegel contra Novalis und Friedrich Schlegel. In: Strack, Friedrich (Hg.): *Evolution des Geistes – Jena um 1800. Natur, Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*. Stuttgart 1994.

‹Es ist undeutsch, bloß deutsch zu sein›. Zur Aktualität des universalistischen Denkens von Hegel. In: Braitling, Petra/Reese-Schäfer, Walter (Hg.): *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*. Frankfurt a. M. 1991.

Bildnachweis

Vorsatzblatt: Jena, Promenade auf der Ostseite des Stadtgrabens, unbekannter Künstler, 18. Jh., Städtische Museen Jena.
Im links zu sehenden Haus Auf dem alten Fechtboden (neben dem Roten Turm) schrieb Hegel seine *Phänomenologie des Geistes*.

Wikimedia Commons, Zinnmann: S. 36
In: Paul Ludwig (Hrsg.) Festschrift zur Neubaueinweihung des Eberhard Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart 1957, Stuttgart 1957: S. 42
Stadtmuseum Tübingen: S. 60
Universitätsbibliothek Tübingen: 77, 80, 81
akg-images: S. 86 (De Agostini Picture Library), 452, 535
Foto Klaus Vieweg: S. 102, 109, 162, 672
ETH-Bibliothek Zürich, Graphische Sammlung/Z 290/Public Domain Mark 1.0: S. 104
Klinik Bethesda, Tschugg: S. 110
Schweizerische Nationalbibliothek, Graphische Sammlung: Sammlung Rudolf und Annemarie Gugelmann: S. 117
Historisches Museum Frankfurt, Foto: Horst Ziegenfusz: S. 150, 151, 153
Städtisches historisches Museum/Museum Gotisches Haus, Bad Homburg v. d. Höhe: S. 167
Städtische Museen Jena: S. 194, 200, 207
Klassik Stiftung Weimar: S. 196, 245 (GSA 30.492), 260 (GSA MG 0949), 420 (GSA 37/XXIII, 4a), 421 (GSA 25 W 426), 570
Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, Jena: S. 208
Jan-Peter Kasper/FSU: 223, 362, 465, 666
Landesarchiv Thüringen – Hauptstaatsarchiv Weimar, Autographensammlung Nr. 225, Bl. 1: S. 256
In: Harper's New Monthly Magazine, Vol. XCI. June to November 1895: S. 257
Foto Gerald Raab, Bamberg: S. 309
Staatsbibliothek Bamberg: S. 312
Stadtarchiv Bamberg: S. 319
Münchner Stadtmuseum, Sammlung Graphik/Gemälde: S. 324
Bayerische Staatsbibliothek München/Bildarchiv: S. 328
Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg: S. 330

Stadtarchiv Nürnberg: S. 338 (E29 VIII 103), 350 (E29 II 437 2), 351 (E29 II 437 1)
In: Helmut Neuhaus (Hrsg.): Karl Hegel. Historiker im 19. Jahrhundert, Erlangen 2001: S. 349
Oleg Senkov, Shutterstock: S. 418
Kurpfälzisches Museum der Stadt Heidelberg: S. 430
HU Berlin, UA, Rektor und Senat.01, Abgangszeugnisse 1820: S. 462
Deutsches Literaturarchiv Marbach: S. 540
In: Vergessene Grösse: Der Bildhauer Ludwig Wichmann und seine «Hauptforce» als Porträtist, in: Jahrbuch der Berliner Museen, Bd. 44, 2002: S. 544
Universitätsbibliothek der LMU München/4° Cod.ms. 935d (51.1 und 51.2): S. 567
bpk | Bayerische Staatsgemäldesammlungen: S. 615
Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin: S. 664
UB der HU zu Berlin, Historische Sammlungen: Ri 7171:F4: S. 671

Vorsatzblatt hinten: Gebäude der Berliner Universität (Humboldt-Universität), Kupferstich von L. Fincke nach H. Hintze, Goethe-Museum Düsseldorf/Anton-und-Katharina-Kippenberg-Stiftung

Personenregister

Ausführliche Hinweise zu hier genannten und zu Hegels Umfeld zählenden Personen finden sich in:
Briefe von und an Hegel. Band IV/2. Hg. von Friedhelm Nicolin. Hamburg 1981
Alexandra Birkert: Hegels Schwester. Ostfildern 2008.

Abegg, Julius Friedrich Heinrich 336, 339, 436, 565, 654
Abeken, Bernhard Rudolf 221 f., 558
Abel, Jakob Friedrich 41–43, 47–50, 53–56, 70, 78, 93, 97
Abel, Niels Henrik 534 f.
Abel-Rémusat, Jean-Pierre 561, 607
Ackermann, Jakob 218, 427
Äschylus 51, 266, 625
Agrippa 94, 156, 184, 386
Alexander I., Zar 314, 562
Alexander der Große, König von Makedonien 315
Alexis, Willibald 564
Altenstein, Karl Freiherr von Stein zum 23, 35, 336, 424, 429, 451, 466 f., 568, 665
Ancillon, Jean Pierre Frédéric 450, 538, 566, 568, 654
Anquetil-Dupperon, Abraham Hyacinthe 608
Antonius, Marcus 52
Archenholtz, Johann Wilhelm von 52, 61, 68, 425
Ariosto, Ludovico 199 f., 550
Aristophanes 51, 64, 68 f., 170, 194, 206, 266, 292, 296, 299, 547, 613, 626, 655
Aristoteles 20, 23, 25, 30, 44 f., 51, 74 f., 79, 92, 109, 135, 139, 155, 159 f., 171, 174, 179 f., 186, 188 f., 211 f., 219, 234, 237, 246 f., 253, 261, 264, 266, 296, 299, 302, 304 f., 308, 310, 315, 340 f., 363–365, 367, 464, 535, 586, 616, 649, 651, 653, 659, 671
Arndt, Ernst Moritz 360, 438, 440, 460, 463, 470
Arnim, Achim von 450, 453, 460, 549
Astor, Johann Jakob 343
Astor, William Backhouse 343
Asverus, Gustav 20, 201, 420, 436, 438, 440, 457–464, 466, 565, 662

Asverus, Ludwig Christoph Ferdinand 201, 244, 436
Atterbom, Pehr Daniel Amadeus 550
Attila, König der Hunnen 560
Auguste, Prinzessin von Hessen-Homburg 145
Augustinus von Hippo 638
Austen, Jane 417
Autenrieth, Christian Friedrich 38

Baader, Franz von 654, 661
Bach, Johann Sebastian 545, 660
Bachmann, Carl Friedrich 264, 310
Bacon, Francis 651
Baggesen, Jens Immanuel 105, 109, 155
Bancroft, George 564
Bardili, Christoph Gottfried 62, 83, 97, 219, 224
Batteux, Charles 46 f.
Bauer, Bruno 563, 633, 666
Baz, Christian Friedrich 19, 39, 153, 175–177
Beattie, James 47–49, 93
Beck, Heinrich 147
Becker, Georg Joseph 437
Beer, Amalie 450, 552
Beer, Familie 551, 553
Beer, Heinrich 552 f., 565, 669
Beethoven, Ludwig van 451, 551–553, 562, 670
Bentham, Jeremy 531
Benthylos, Johannes 564
Berger, Johann Erich von 152
Berkeley, George 47
Berlepsch, Emilie von 105
Bernard, Georg Ludwig 69
Bernstein, Jay M. 24
Berthollet, Claude-Louis 577, 584
Bertram, Johann Baptist 429
Berzelius, Jakob 584, 655
Billing, André 69, 72 f.
Blenz, Wilhelm Alexander 452
Bloch, August Friedrich 453 f., 460
Bloch, Charlotte Sophie 450
Bloch, Ernst 609
Blücher, Gebhard Leberecht von 555
Blumenbach, Johann Friedrich 315
Boeckh, Philipp August 550, 568, 654
Böhme, Jakob 168, 266, 651 f.
Bök, August Friedrich 74, 97

Börne, Ludwig 609, 653, 655, 664
Bohn, Alexander 355, 445, 537
Bohn, Friedrich 355
Bohn, Johanna Sophia 355 f., 422, 445 f., 537
Boisserée, Melchior 359, 429 f., 554
Boisserée, Sulpiz 320, 348 f., 357–359, 415, 423, 425, 427, 429–431, 469, 554
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de 315
Bopp, Franz 566, 608, 654
Boswell, James 321
Boumann, Ludwig 592
Bouts, Dirk 359
Bratranek, Franz Thomas 661, 663
Breidenstein, Heinrich Carl 428
Brentano, Clemens 152, 346, 450, 460
Breyer, Auguste 40, 71–73
Breyer, Carl Wilhelm Friedrich 106, 152, 414
Brueghel d. Ä., Pieter 358
Brueghel d. J., Pieter 358
Bruno, Giordano 160, 173, 219, 266, 366, 606, 644, 651
Bürger, Gottfried August 321
Buhl, *Winzer* 150
Buquoi, Georg Franz August von 558 f.
Burkhardt, Christiane Charlotte Johanna, geb. Fischer 255 f., 323, 355, 670
Buschmann, Johann Carl Eduard 564
Buttmann, Philipp Karl 449, 566

Caesar, Gaius Iulius 52
Campe, Johann Heinrich 45
Carganico, K. A. 660
Carl Eugen, Herzog von Württemberg 31, 36
Carnot, Lazare 558
Carové, Friedrich Wilhelm 19, 23, 435–438, 440, 457–459, 461, 463 f., 563, 666
Carrier, Jean-Baptiste 107
Cart, Jean Jacques 19, 31, 113, 133–135, 146, 172, 174, 178, 238, 560
Carus, Carl Gustav 655
Carus, Friedrich August 340
Casanova, Giacomo 562
Catalani, Angelica 551, 670
Cervantes, Miguel de 26, 51, 431, 613
Chamisso, Adelbert von 508, 536, 550
Champollion, Jean-François 608
Chateaubriand, François-René de 561
Chladni, Ernst Florens Friedrich 587

Chopin, Frédéric 553
Cicero, Marcus Tullius 45, 132, 536
Clarke, John 536
Cleß, Heinrich David 42, 55, 78
Cockerill, John und James 449
Colebrooke, Thomas 608
Constable, John 620
Conz, Karl Philipp 44, 61–63, 70, 73
Correggio, Antonio da 358, 557, 615
Correvon, Jules 564
Cotta, Elisabeth Marie von 669 f.
Cotta, Johann Friedrich 98, 221 f., 253, 654, 669
Cousin, Victor 20, 437, 457, 463, 542, 560, 564
Cranach, Lukas 358
Crelinger-Stich, Auguste 451, 547, 552, 670
Creuzer, Friedrich 431, 436, 456, 608
Creuzer, Leonhard 91, 115, 124 f., 423–427
Cusanus, Nicolaus 160
Cuvier, George 561, 577

D'Alembert, Jean-Baptiste le Ronde 181, 331
Dannecker, Johann Heinrich 71, 73, 105, 356
Dante Alighieri 95, 167, 200, 548, 550, 557, 655
Darwin, Charles 581
Daub, Karl 415, 423 f., 427 f., 437, 445, 572, 633, 654, 659
Daumer, Georg Friedrich 334–336, 339, 667
De Wette, Wilhelm Martin Leberecht 438 f., 441, 455, 459 f.
Defoe, Daniel 332
Demosthenes 45, 536
Derschau, Hans Albrecht von 358 f.
Descartes, René 108, 129, 158, 160, 266, 293, 444, 558, 561, 578, 644, 651 f., 656
Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude 561
Deuber, Franz Anselm 325
Devrient, Ludwig 449, 545–547, 556
D'Hondt, Jacques 31 f., 457
Dianovsky, Janos 203
Diderot, Denis 266, 292, 316, 331, 561
Diest, Johann Heinrich 550
Diez, Immanuel Carl 62, 64, 76, 79 f., 115, 123, 133 f., 344
Dilthey, Wilhelm 662
Dirksen, Enne Heeren 655
Diruf, Carl Jakob 319 f.
Diruf, Julie 319 f.
Dizinger, Carl Friedrich 177

Dove, Heinrich Wilhelm 564, 577, 667
Drais, Karl von 418
Droysen, Gustav 564
Dürer, Albrecht 327, 349, 357 f., 415, 453, 555 f., 614, 631
Duttenhofer, Jakob Friedrich 38
Duttenhofer, Karl August Friedrich 43, 73

Ehrmann «Pantolphi», Johann Christian 152
Eichendorff, Joseph von 418, 425
Eichrodt, Johann Friedrich von 424
Eimmart, Georg Christoph 329
Elisabeth von Thüringen 557
Elsässer, Carl August 38
Elsässer, Wilhelmine 40, 72 f.
Empedokles 167, 190, 550
Endel, Nanette 106, 143 f., 146, 151, 670
Epiktet 44 f., 54, 95, 266, 276
Erdmann, Johann Eduard 564, 566, 593
Erhard, Johann Benjamin 115, 128, 138, 140, 251 f., 344
Eschenmayer, Carl August 72
Eschenmayer, Louisia Friedericia 175, 427
Eschenmayer, Philipp Christoph Heinrich 19, 175, 415, 427
Euklid von Alexandria 89
Euler, Leonhard 89
Euripides 45
Ewald, Heinrich 654
Ewald, Johann Ludwig 415, 424

Faber, Jonathan Heinrich 38
Fässer, Kaspar Aloys Wolfgang 312
Fallot, Georg Friedrich 69, 79 f.
Fauriel, Charles-Claude 561
Feder, Johann Georg Heinrich 45–47, 54, 93
Fellenberg, Emmanuel 98, 105
Ferguson, Adam 46 f., 178
Fernow, Carl Ludwig 356
Feuerbach, Ludwig 18, 428, 449, 564, 566 f., 633, 666
Feuerbach, Johann Paul Anselm von 227, 655
Fichte, Johann Gottlieb 20 f., 23, 70, 79–81, 84, 87, 91, 98, 103, 105 f., 108, 111, 113–115, 118, 120 f., 124–132, 135, 139–142, 154–158, 161, 163–165, 167–169, 171 f., 179, 183 f., 187–189, 191, 194–196, 198 f., 205–208, 211–216, 219, 221, 223–231, 234–236, 238, 240–242, 246, 261, 266, 276, 288, 290, 293, 302, 304, 311, 316, 357, 376, 393 f., 424, 432, 437, 439, 443, 455, 468, 481, 487, 494, 531, 575, 579, 593, 622, 633, 652 f., 657 f., 672

Fink, Christian Friedrich 65–68, 77
Fischer, Kuno 52
Fischer, Ludwig (Sohn) 256, 309, 323, 350, 353–356, 420–422, 445 f., 452 f., 536 f., 670
Flatt, Johann Friedrich 58, 64, 74, 76, 79, 82–84, 93 f., 97, 123, 138–141, 592
Fleischmann, Christian Wilhelm 38, 104
Fodor, Joséphine 559
Förster, Ernst 461
Förster, Friedrich Christoph 32, 457–459, 461, 463, 542, 545, 555–557, 562 f., 662 f.
Förster, Karl 557
Forberg, Karl Friedrich 158, 193
Forkel-Liebeskind, Meta Dorothea 19, 321 f., 607, 670
Forster, Johann Georg Adam 114, 136, 178, 320 f., 356
Foucault, Michel 531, 673
Fox, Charles James 238
Frank, Othmar 315
Franz II., Kaiser/Franz I., Kaiser von Österreich 147 f., 562
Freud, Sigmund 643
Friedrich I. Barbarossa, Kaiser 459
Friedrich II., König von Preußen 449
Friedrich, Caspar David 558
Friedrich Eugen, Herzog von Württemberg 71
Friedrich Wilhelm III., König von Preußen 32, 35, 146, 529, 562
Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen 22, 468, 568, 664
Fries, Jakob Friedrich 22, 205, 218, 226, 310, 415, 429, 438–442, 455 f., 458–460, 463 f., 467 f., 470
Frommann, Alwine 202, 355 f.
Frommann, Carl Friedrich Ernst 196, 200–202, 204, 222, 244, 258, 316, 323, 353, 355 f., 421 f., 445 f.
Frommann, Friedrich Johannes «Fritz» 202, 355, 458, 667
Frommann, Johanna 201 f., 204, 244, 258, 353, 355 f., 445, 537
Froriep, Friedrich Ludwig 218, 265, 283
Fuchs, Karl Heinrich 318–320, 445

Gabler, Georg Andreas 246, 255 f., 258, 345, 435
Galilei, Galileo 173, 366
Gall, Franz Joseph 218, 265, 283
Gans, Eduard 248, 310, 460, 464, 469, 536, 563, 565, 568, 572, 654–656, 665 f.
Ganzoni, Anton Philipp 564
Garve, Christian 45–47, 54
Gauß, Carl Friedrich 655
Gaye, Johannes 565, 588, 599, 613

Gellius, Aulus 45
Gentz, Friedrich von 313, 427
Gibbon, Edward 120, 132, 135
Giustiniani, Familie 451, 555
Glaßbrenner, Adolf 447, 548, 550, 564, 613, 661
Gley, Gérard 312, 321, 324
Gluck, Christoph Willibald 551
Gneisenau, August Neidhardt von 555
Godwin, William 321
Goebhardt, Maria Philippine 256, 309, 322
Göriz, K. W. 536
Göriz, Louis (Cousin) 38 f., 153, 175, 353 f., 536
Görres, Joseph von 218, 425 f., 605 f., 655
Göschel, Carl Friedrich 632 f., 658
Göschen, Johann Friedrich Ludwig 460 f., 463
Goethe, August von 420–422, 448–451, 544, 664
Goethe, Catharina Elisabeth 149
Goethe, Johann Wolfgang von 17 f., 22, 28, 39, 45, 53, 57, 71, 73, 81, 105, 108, 144, 146 f., 149, 152, 154, 165, 170, 185, 196–204, 218, 232, 244 f., 256, 260, 266, 292, 298, 309, 321 f., 331, 345, 355–357, 379, 412 f., 417, 421 f., 429 f., 444, 446, 449–451, 535, 538–544, 546–548, 552, 562 f., 570, 577, 585, 612 f., 620, 629, 654 f., 660, 664, 670 f.
Goethe, Ottilie von 448–451, 544, 670
Gogel, Familie 143, 149, 154
Gogel, Johann Matthias 149
Gogel III., Johann Noë 143, 149–151, 153, 663
Gogel IV., Johann Noë 149, 153
Gogel, Margaretha Sybilla, geb. Koch 149–151
Goldoni, Carlo 557
Goldschmidt, Haym 147
Gombrich, Eugen 21
Gontard, Jakob Friedrich 150, 152
Gontard, Susette 150, 152, 190, 670
Good, Franz Anton 438 f.
Gorani, Giuseppe 103
Grabow, Dorothee von 451
Graser, Johann Baptist 320
Gries, Johann Dietrich 197, 199–202, 243 f., 356, 550
Griesheim, Karl Gustav Julius von 565, 577
Griesinger, Georg Friedrich 43, 55
Griesinger, Johann Jakob 38 f., 66, 68 f., 72 f., 153
Grillparzer, Franz 550, 552, 559 f.
Gropius, Karl Wilhelm 453
Gros, Karl Heinrich 115, 123 f.
Grüneisen, Heinrich 176

Grundherr, Familie 339, 347, 349, 356
Gruson, Jean Philipp 536
Guillotin, Joseph-Ignace 106
Guizot, François Pierre Guillaume 655 f.
Gutzkow, Karl 548 f., 564, 566, 613, 655, 663

Händel, Georg Friedrich 551
Härtling, Peter 190
Haller, Albrecht von 43, 47, 98, 103
Haller, Karl Ludwig von 19, 31, 103, 133–135, 315, 361, 440 f., 455 f., 466, 468, 470, 567 f., 654
Haller von Hallerstein, Christoph 358
Haller von Hallerstein, Familie 349, 351, 354
Haller von Hallerstein, Johann Georg 558
Hamann, Johann Georg 655
Hardenberg, Karl August von 343, 448, 466, 503
Hasse, Johann Christian 460
Hauff, August Friedrich 38, 57
Hauff, *Schwestern* 40
Hauff, Viktor Wilhelm Friedrich 38
Hauff, Wilhelm 57, 62, 72 f., 89
Haug, Balthasar 54
Haug, Christoph Friedrich 73
Hauser, Kaspar 336, 670
Haydn, Joseph 551
Haym, Rudolf 99, 127, 155, 206, 225, 467
Hegel, Christiane Louise ‹die Hegelin› (Schwester) 36 f., 40 f., 53, 71–74, 134, 143, 153, 176, 352–355, 393, 419, 422, 427, 461, 536 f.
Hegel, Georg Ludwig (Vater) 36, 191, 353
Hegel, Georg Ludwig (Bruder) 36, 38, 72, 151, 352, 355
Hegel, Immanuel Thomas Christian (Sohn) 202, 336, 352–354, 419, 422, 445 f., 452 f., 460, 536 f., 669
Hegel, Karl Friedrich Wilhelm (Sohn) 336, 352–354, 361, 419, 422 f., 450, 452 f., 460, 536 f., 556, 565, 665, 669 f.
Hegel, Maria Magdalena Louisa, geb. Fromm (Mutter) 35, 37, 353
Hegel, Marie Helena Susanne, geb. von Tucher (Ehefrau) 344, 348–350, 352–354, 357, 361, 419 f., 422 f., 450, 452–454, 537, 556, 557 f., 660 f., 669 f.
Hegel, Susanna Maria Louisa Wilhelmine (Tochter) 352, 419
Hegelmaier, Augustine 66, 670
Heiberg, Johan Ludvig 550, 564
Heimann, Adolf 564 f., 631
Heine, Heinrich 17 f., 30, 40, 64, 102, 368, 457, 459 f., 467 f., 534, 545, 547–550, 552, 564 f., 613, 647 f., 655
Heinse, Johann Jakob Wilhelm 82, 108, 160, 171, 212, 548

Held, August Ludwig 536, 664
Heller, Ludwig 345
Hengstenberg, Ernst Wilhelm 633
Henniger, Josef 558
Henniger, Lissy 558
Henning, Leopold von 20, 196, 205, 453, 457, 460 f., 541 f., 545, 563, 572, 574, 654, 670
Heraklit von Ephesos 111, 160, 380, 650, 652 f.
Herbart, Johann Friedrich 568
Herder, Johann Gottfried 43, 45, 52, 54, 105, 115, 608 f.
Hermes, Johann Timotheus 52 f.
Herschel, Friedrich Wilhelm 315
Herzlieb, Wilhelmine «Mademoiselle Minchen» 201 f., 356, 670
Hesse, Hermann 59
Hiemer, Franz Carl 68, 73
Hiemer, Philipp Jakob 68
Hiller, Christian Friedrich 66, 68 f., 71, 73
Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm 436, 613, 632, 658
Hippel, Theodor Gottlieb von 27, 53, 76, 113, 144, 232, 260, 431, 548, 613
Hirn, Johann Baptist 557
Hirt, Aloys 534, 554–556, 558, 613
Hitler, Adolf 23, 468
Hobbes, Thomas 108, 174, 464
Hölderlin, Friedrich 17 f., 26 f., 35, 38–42, 54, 56–66, 70, 72–74, 77–82, 89, 95, 97 f., 101, 103–106, 108 f., 111, 114–116, 120 f., 128, 134, 140, 142–145, 148–151, 154, 156–158, 161–170, 172, 175 f., 178, 180, 183 f., 189–191, 212, 266, 298, 333, 344, 417, 548, 550, 560, 655, 670
Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus «E. T. A.» 20, 319 f., 449, 453, 457–459, 466, 549, 553, 673
Hohenbaum, *Hofmeister* 104
Holbein d. J., Hans 358, 614
Holtei, Karl 550
Holzschuher, Rudolph Christoph Karl 356–358
Homer 44, 52 f., 61, 331 f., 429
Homeyer, Carl Gustav 564 f., 654
Hopf, Philipp Heinrich 41–43, 55, 78
Horaz 51
Hornschuch, Carl 352, 663
Hotho, Heinrich Gustav 533, 555 f., 563, 567, 613, 655
Hoven, Friedrich Wilhelm von 176, 343–345
Hülsen, *Hauptmann von* 534
Hufeland, Christoph Wilhelm 243, 655
Hufeland, Friedrich 243
Hufeland, Gottlieb 201

Hufnagel, Wilhelm Friedrich 147, 152, 222
Humboldt, Alexander von 18, 315, 553, 556, 577, 655, 667
Humboldt, Wilhelm von 18, 198, 330, 448, 465, 556, 608, 654
Hume, David 47–49, 56, 75, 79, 83, 92 f., 97, 108, 118, 130, 135, 172, 266, 618, 652

Iffland, August Wilhelm 147, 319, 621
Iselin, Isaak 54
Ith, Johann Samuel 105

Jacobi, Friedrich Heinrich 79, 82, 89, 160, 186, 213 f., 226, 230–232, 259, 266, 272, 305, 345, 376, 426, 443–445, 575 f., 652
Jäck, Joachim Heinrich 325
Jagor, Johann 449
Jahn, Friedrich Ludwig 438, 440, 459 f., 463, 470
Jean Paul, Johann Paul Friedrich Richter 18, 26, 51, 183, 195, 202, 265, 268, 281, 298, 310, 319, 323 f., 331, 345, 348, 354, 423, 426, 428, 431 f., 435, 495, 548, 585, 613, 627
Jeanmaire, E. Frédéric 69
Jefferson, Thomas 461
Jolly, Marie Eleonore, geb. Alt 322, 670
Jones, William 608
Jordan, *Winzer* 33, 150, 423, 663
Jung, Alexander 673
Jung, Franz Wilhelm 19, 152 f., 175–177, 203
Jung, Karl Gustav 459 f.
Juvenal, Decimus Iunius 51

Kästner, Abraham Gotthelf 43
Kaiser, W. R. von 437 f.
Kalb, Charlotte von 98
Kamptz, Karl Albert von 19, 22, 32, 457, 460 f., 463, 466 f., 665
Kanne, Johann Arnold 336, 345 f.
Kant, Immanuel 20 f., 25, 27, 47–50, 56, 58 f., 61–67, 70, 75–88, 90–94, 105, 112–116, 118–123, 125–127, 130, 138, 140, 146 f., 154 f., 164, 166–169, 171 f., 182 f., 185 f., 190, 205, 207, 212, 216 f., 220, 223, 226, 231 f., 234–236, 259 f., 266, 269 f., 285, 288–290, 293, 320 f., 340, 342, 356, 364 f., 367 f., 386, 393, 406, 411, 415, 428, 432, 456, 464, 481, 487, 491–494, 501, 527, 541, 575, 579, 582–584, 586, 593, 598, 613, 616 f., 622, 631, 641, 652 f., 656
Kapff, Karl Friedrich 104
Kapp, Christian 459, 656, 666
Karl der Große, Kaiser 557
Karl, Erzherzog von Österreich 559

Karl, Herzog von Mecklenburg 451
Karl August, Großherzog von Sachsen-Weimar-Eisenach 18, 243, 256, 562
Kastner, Karl Wilhelm Gottlob 218, 244, 427
Keller, Ferdinand 425
Kepler, Johannes 43, 59, 89, 160, 169, 172, 219, 345, 577
Kerner, Georg 19, 35, 38–40, 55, 60–62, 66, 71–73, 103 f., 106, 176, 560
Kerner, Louis 66
Keyserlingk, Hermann von 568
Kielmeyer, Karl Friedrich 315
Kießling, Justus Christian 19, 344
Kinkel, Johanna 553
Kinsky, *Gutsbesitzerin von* 534
Kirijewski, Iwan 662
Kirsten, Johann Friedrich Ernst 205, 221, 226
Klaproth, Martin Heinrich 315
Klein, Bernhard 551 f.
Kleist, Heinrich von 360, 536, 549, 655
Klett, Christoph August 105, 123, 133 f., 353
Klippstein, Johann Dietrich 195–197
Klopstock, Friedrich Gottlieb 53, 321
Klüpfel, August Friedrich 104, 138
Knapp, Heinrich 66
Knebel, Karl Ludwig von 197, 201, 204, 244, 258, 310, 314, 316, 321, 355 f., 421, 446
Kobbe, Theodor von 438 f.
Koch, Joseph Anton 71, 73, 105, 356
Köppen, Johann Friedrich 309 f., 415
Koester, Christian Philipp 429 f., 453, 554
Konfuzius 607 f.
Kopernikus, Nikolaus 59, 168, 303, 652
Kotzebue, August von 147, 319, 439, 455, 621
Kracker, Johann Georg von 414
Krause, Amalie 451, 670
Krause, Karl Christian Friedrich 205–207, 218, 220, 226, 662
Krause, Ludwig 451, 463
Kreußler, Fam. 198
Krug, Wilhelm Traugott 218, 222–226
Kugler, Franz 429, 436, 554 f.
Kunz, Carl Friedrich 319, 325
Kupsch, *Lehrer* 536

Lagrange, Joseph-Louis 577
Lalande, Jérôme 579
Lamarck, Jean-Baptiste de 577
Landauer, Georg Friedrich 38

Landeck, Johann Carl 329
Lao Tse 561
Laplace, Pierre-Simon 172, 217, 577
Laube, Heinrich 548 f., 564, 613
Laurentius von Rom 327
Laveaux, Jean-Charles 71
LeBret, Johann Friedrich 58, 69, 74, 79, 82 f.
Leibniz, Gottfried Wilhelm 46 f., 56, 74, 293, 607
Leo, Heinrich 655
Leonardo da Vinci 406, 620, 631
Leonhard, Karl Cäsar von 427, 655
Leonhardi, Jacob Friedrich 203
Lepidus, Marcus Aemilius 52
Lessing, Gotthold Ephraim 45–47, 50 f., 82, 96, 113, 116, 147, 202, 319, 331, 356, 428, 643
Lette, Wilhelm Adolf 459, 666
Leutwein, Christian Philipp Friedrich 75
Leypold, Daniel Friedrich 38
Libelt, Karol 666
Lichtenberg, Georg Christoph 317
Lichtenthaler, Philipp 320
Lieber, Franz 459
Liebeskind, Johann Heinrich 320 f.
Lincoln, Abraham 459
Link, Heinrich Friedrich 655
Lochner, Georg Wolfgang Karl 333, 336 f.
Locke, John 56, 75, 79, 108, 527
Loder, Justus Christian 243
Löffler, Johann Jakob 38, 42, 55
Loholm, Alban 440
Lorenz, Johann Friedrich 43
Luden, Heinrich 464
Lukian von Samosata 51, 113, 132, 266, 292, 299, 613, 625 f.
Luther, Martin 87, 185, 308, 637, 659, 662
Lyversberg, Jacob 557

Machiavelli, Niccolò 238
Märklin, Jakob Friedrich 38 f., 66, 84, 115, 175 f., 344
Magenau, Rudolf Friedrich Heinrich 63, 65
Mager, Karl 652 f.
Manzoni, Alessandro 655
Marc Aurel 95, 266, 276
Marcus, Adalbert Friedrich 308, 312, 319, 322
Marheineke, Philipp Konrad 449, 563, 568, 633, 654, 659, 671
Marianne, Prinzessin von Hessen-Homburg, Prinzessin von Preußen 145 f.,

550
Marivaux, Pierre Carlet de 113, 123
Martini, Christoph David 320
Marx, Karl 23, 507, 643
Mattoni, Andreas Vinzenz Peter 540 f.
Mauros, Franz 564
Max Joseph, König von Bayern 318
Meiners, Christoph 47, 98, 102, 108–110
Meister Eckhart 642
Melanchthon, Philipp 329
Memling, Hans 359, 561
Mencke, Carl August 449
Mendelssohn, Familie 450 f.
Mendelssohn, Fanny 450, 460, 551, 670
Mendelssohn, Moses 42, 45–47, 552
Mendelssohn Bartholdy, Felix 18, 428, 450, 460, 545, 551, 556, 564, 613, 660
Merkel, Paul Wolfgang 339, 343 f., 347–350, 352, 358–360, 565
Merleau-Ponty, Maurice 33
Metternich, Klemens Wenzel Lothar von 26, 343, 427, 454, 457, 465
Metz, *Schwimmlehrer* 422
Meusebach, Familie 450
Meyer, Johann Heinrich 357, 552
Meyerbeer, Giacomo 552
Michelangelo Buonarroti 358, 517, 631
Michelet, Karl Ludwig 536, 538, 550, 563, 656, 661, 666
Mickiewicz, Adam 564
Mignet, François-Auguste 561, 655 f.
Milder-Hauptmann, Pauline Anna 451, 454, 545, 551 f., 556, 559, 670
Mill, James 609
Milton, John 306, 613, 620
Minutoli, Heinrich Menu von 554
Mögling, Friedrich Heinrich Wolfgang 104
Möller, Jacob Nicolai 203
Mohl, Julius 608
Molière, Jean-Baptiste Poquelin 331, 543, 547, 561
Montaigne, Michel de 28, 215, 628, 644
Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de 79, 108, 134, 172, 174, 177, 237, 246, 315, 331, 527, 561
Montgelas, Maximilian von 328
Moreau, Jean-Victor 344
Morus, Samuel Friedrich Nathanael 83
Moser, Friedrich Karl von 45, 174, 238, 240
Moser, Johann Jakob 45, 238
Mosheim, Johann Lorenz 135

Mozart, Wolfgang Amadeus 26, 147, 200, 244, 319, 351 f., 450, 551–553, 559
Müller, Adam 455
Mundt, Theodor 548 f.
Murillo, Bartolomé Esteban 358, 614 f., 631
Murr, Christoph Gottlieb von 307
Mustoxidi, Andrea 561, 564

Napoleon I. Bonaparte, Kaiser der Franzosen 18–20, 146, 206, 238, 255, 257, 307 f., 313–315, 319, 323, 328, 333 f., 343 f., 352, 359 f., 414, 442, 460, 536, 551, 560, 600, 668
Neander, August Johann Wilhelm 633
Neuffer, Christian Ludwig 73
Neuffer, Wilhelm Christian 354
Newton, Isaac 89, 169, 172, 217–219, 345, 444, 540, 577, 579, 607
Nicolai, Friedrich 69, 309
Nicolovius, Georg Heinrich Ludwig 450
Niebuhr, Barthold Georg 346
Niethammer, Friedrich Immanuel von 18, 38 f., 42, 62, 64, 76, 79, 92, 108, 115, 123, 128, 130–134, 157, 161, 169, 175, 196, 201 f., 205, 212 f., 215, 217, 224–227, 241, 243 f., 251 f., 256–258, 310, 316, 318–320, 323–325, 328–335, 337, 339 f., 342–344, 349 f., 352, 360 f., 414, 436, 438, 452, 454, 456, 538, 654
Niethammer, Julius von 419, 436, 438–440, 458, 565
Niethammer, Rosina Eleonora 670
Nietzsche, Friedrich 23, 198, 261, 301, 368, 568, 581, 629, 643
Niezoldi, Carl Friedrich 311, 319
Nikolides, Demetrios 72, 564
Nohl, Hermann 173
Nonne, Karl Ludwig 666
Novalis, Georg Philipp Friedrich von Hardenberg 195, 265 f., 293, 495

Octavius «Augustus», Gaius 52, 54
Oehlenschläger, Adam 204
Oelsner, Konrad Engelbert 19, 31, 68, 103–105, 176, 465, 560, 655
Ohm, Georg Simon 655
Ortega y Gasset, José 204, 603, 609
Orwell, George 531

Paganini, Niccolò 553
Pagenstecher, Carl Heinrich Alexander 437 f., 666
Paine, Thomas 321
Paisiello, Giovanni 147
Palmaroli 556

Parmenides von Elea 160, 380, 383, 644, 650
Parthey, Familie 551
Parthey, Gustav 450, 455, 460, 565
Paulus von Tarsus 65
Paulus, Caroline «die Paula» 318, 321 f., 346, 349, 352, 423, 427, 670
Paulus, Eduard 57
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 115, 152, 175, 196, 201, 226, 243 f., 316, 318, 320–322, 337, 343–346, 360 f., 415, 423, 427, 433–435, 639
Paulus, Sophie 337
Penasse, Carl Friedrich von 19, 153, 427
Perikles 194
Petersen, Johann Wilhelm 73
Petrarca, Francesco 557
Pfaff, Christoph Heinrich 71–73
Pfaff, Johann Wilhelm Andreas 343, 345 f.
Pfleiderer, Christoph Friedrich von 74, 88
Pietsch, Balthasar 38, 175
Platon 20, 42, 45, 61, 65, 75, 79, 89, 91 f., 159 f., 164, 170, 172, 186, 194, 218, 234, 266, 333, 406, 464, 535, 564, 585, 651
Plautus, Titus Maccius 51, 113
Plotin 128, 164, 228, 230
Ploucquet, Gottfried 49, 65, 74, 76, 92, 97, 340
Plutarch 52
Pochhammer, Georg Friedrich 453
Popper, Karl Raimund 23
Pradt, Dominique Dufour de 470
Probst, Valentin 344
Proklos 164
Pseudo-Longinus 44
Pütter, Johann Stephan 238
Purkyně, Jan Evangelista 655
Pyrrhon von Elis 50, 76, 91–94, 131 f., 134, 164, 185, 215, 227 f., 234, 249, 252, 263 f., 272, 277, 298 f., 342, 372, 386, 393 f., 607, 623, 644 f., 650

Quast, Konrad 419

Radcliffe, Ann 321
Radziwill, Wilhelm von 451, 547
Raffael da Urbino 339, 358, 431, 557, 620, 631
Ramann, Christian Heinrich und Ephraim 33, 203, 663
Rameau, Jean-Philippe 292, 548
Ranke, Leopold von 655
Rapp, Gottlob Christian 79, 83, 85 f.
Rauch, Christian Daniel 451, 543, 545, 551, 554–556

Raumer, Friedrich von 470, 550, 566, 654
Raupach, Ernst 547
Rehberg, August Wilhelm 49
Reid, Thomas 47–49, 93, 266, 272
Reinhard, Karl Friedrich 39, 60, 62, 64, 103, 153, 176
Reinhold, Carl Leonhard 64, 75, 80 f., 84 f., 91, 93 f., 97, 105, 114 f., 120 f., 125, 128, 130, 138, 141, 158, 164, 194, 198, 204 f., 213, 216, 575, 652
Rembrandt van Rijn 358, 558
Renz, Carl Christoph 38, 60, 63 f., 66, 68, 77, 167 f.
Riemer, Friedrich Wilhelm 202
Ringier, Johann Rudolf 564, 576
Ritter, Carl 152, 552, 598, 655
Ritter, Franz Freiherr von 320
Ritter, Johann Wilhelm 201 f., 218, 244
Robert, Ernst Friedrich Ludwig 437, 550, 552, 655
Robert, Friederike 552, 670
Robespierre, Maximilien de 107, 138, 177, 226, 287, 317, 344
Robinson, Henry Crabb 194, 203, 310 f.
Röbling, August 23, 564
Roediger, Ludwig 460
Rösel, Gottlob Samuel 453 f., 542, 554–556, 655, 662, 671
Rötscher, Heinrich Theodor 613, 655
Rolin, Hyppolite 564, 666
Rosen, Friedrich August 564, 566, 608, 654
Rosenberg, Alfred 23, 468
Rosenhayn, Eleonora Karolina von 352, 562 f., 669 f.
Rosenkranz, Karl 22, 24 f., 29, 36, 44, 52–54, 67, 73, 75 f., 78, 84, 90, 112, 116, 130, 156, 172, 178, 190, 198, 222, 251, 254, 259, 311, 313, 317, 336, 342, 428, 455, 546, 555, 563, 572, 633, 655 f., 665, 671, 673
Rossini, Gioachino 26, 417, 551–553, 559, 561, 613, 631
Roth, Karl Johann Friedrich von 344, 347
Rothe, Richard 437–439, 565, 632
Rousseau, Jean-Jacques 17, 20, 45, 50, 53–56, 58, 61 f., 64 f., 67 f., 70, 73, 75–77, 79–81, 83–85, 88–90, 98, 101, 108–110, 112 f., 116–120, 129 f., 133 f., 152, 154, 159 f., 174, 176, 181, 246, 266, 315, 320, 331, 401, 440, 464, 470, 560 f., 652
Royer-Collard, Pierre-Paul 561
Rubens, Peter Paul 358, 558
Ruder, Johann 339
Rückert, Friedrich 607 f., 613, 654
Rühs, Friedrich 460
Ruge, Arnold 666
Ruisdael, Jacob van 358
Rumohr, Carl Friedrich von 554–556, 613, 655

Rumy, Karl Georg 203
Rust, Isaak 437

Sachs, Hans 327, 415
Salat, Jakob 309 f., 334
Salieri, Antonio 147, 551
Sand, Carl Ludwig 439, 441, 455, 458–460
Saphir, Gottlieb Moritz 460, 546 f., 552
Sartorius, Christoph Friedrich 64, 83
Savigny, Carl Friedrich von 20, 152, 428, 450, 455 f., 460, 468, 470, 537 f., 566 f., 655
Sayn-Wittgenstein, Wilhelm zu 454, 457, 467, 566, 665
Schad, Johann Baptist 205, 207–210, 212, 214, 216, 226, 321
Schadow, Johann Gottfried 451, 545, 551, 554–556, 613, 670
Schall, Carl 547, 552
Schedius, Ludwig 203, 314
Schelling, Caroline, geb. Michaelis, gesch. Schlegel 194, 201, 248, 256, 321 f., 670
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 17 f., 21 f., 27, 30, 39 f., 50, 56–59, 61, 63–70, 76, 78–80, 82–86, 91, 94, 98, 101, 105–107, 111, 114 f., 118–121, 123, 125–131, 134, 140–142, 154 f., 157–161, 163, 167–169, 172, 175, 180, 186–189, 191, 195–197, 199–207, 211, 213, 216 f., 219–227, 231, 234, 236, 241–244, 248–251, 254, 266, 289, 304 f., 310 f., 313, 317, 324, 330, 333, 336, 344–346, 356, 376, 393, 409, 414, 468, 537, 563, 567, 579, 613, 620, 652–654, 660 f.
Schelling, Karl Eberhard 59, 216, 222, 537
Schelver, Franz Joseph 201, 204, 218, 244, 427
Scheurl, Christoph Joachim Wilhelm 339
Schick, Christian Gottlieb 356
Schiefer, Heinrich 557
Schiller, Friedrich 17 f., 22, 31, 37, 39–44, 50, 52–56, 61–66, 70–73, 77, 80 f., 88–90, 95 f., 98, 108 f., 114 f., 120–123, 129, 135, 137, 140, 144, 146 f., 154, 156, 158, 160 f., 172, 175 f., 179, 194, 198–202, 243 f., 266, 289, 292, 294, 298, 306, 319, 321, 331, 333, 344, 356, 368, 420, 451, 536, 546, 548, 550, 559, 562, 579, 602, 613, 631, 652 f.
Schinkel, Karl Friedrich 449–451, 453, 534, 545, 556
Schlegel, August Wilhelm 18, 115, 167, 195 f., 203, 248, 608, 654
Schlegel, Friedrich 18, 84, 115, 132, 195 f., 198–200, 203, 205, 213–215, 226, 233, 359, 427, 430, 470, 495 f., 501, 538, 549, 568, 576, 606, 608, 656–658
Schleiermacher, Friedrich 18, 456, 459, 537 f., 566–568, 632 f., 637, 642, 656, 658 f.
Schlesinger, Johann Jakob 429, 554
Schlosser, Christian 222
Schlosser, Friedrich Christoph 423, 427, 655

Schmid, Carl Christian Erhard 115, 138–140, 218
Schmitt, Carl 23
Schnaase, Karl 436, 554, 565, 613
Schneiderbanger, Konrad 311
Schnurrer, Ephorus Christian Friedrich 71, 74
Schopenhauer, Arthur 22 f., 52, 154, 538, 568
Schrag, Johann Leonhard 345, 355, 363
Schubart, Christian Friedrich Daniel 31, 37, 39 f., 45, 68, 72
Schubarth, Karl Ernst 660, 665
Schubert, Gotthilf Heinrich von 324, 336, 343, 345 f.
Schultz, Christoph Ludwig 448 f., 542, 577
Schultz, Johann Friedrich 138
Schultz-Schultzenstein, Carl Heinrich 566, 577, 655
Schulze, Gottlob Ernst 91, 130, 157, 205, 249 f., 266, 272, 464
Schulze, Johannes 535 f., 550, 652, 655
Schumann, Robert 428
Schur, *Stallmeister* 669
Schwab, Johann Christoph 46
Schwarz, Friedrich Heinrich Christian 427
Schwarz, Ignaz Christian 312, 325, 356, 423
Schwarz, Karl 666
Schwarzott, Thomas 217
Schweigger, Johann Salomo Christoph 343, 345
Scott, Walter 561
Sebaldus von Nürnberg 327
Sebbers, Friedrich Julius Ludwig 535
Seebeck, Adolph 202, 336, 355
Seebeck, August 202, 336, 355
Seebeck, Moritz 202, 335 f., 355, 565, 667
Seebeck, Sidonie 202, 336
Seebeck, Thomas Johann 201–204, 218, 244, 339, 345 f., 349, 352, 355, 358
Seidensticker, Karl 355
Seidler, Hieronymus Wilhelm Christian 206, 220
Seidler, Louise 197, 201
Sextus Empiricus 91–93, 130–132, 134, 148, 156, 164, 172, 184–186, 230, 249, 264, 266, 279, 372, 576, 651
Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, Earl of 68 f., 81, 83 f.
Shakespeare, William 17, 26, 35, 42, 51 f., 54, 56, 64, 68, 108, 147, 159, 181, 223, 266, 292, 366, 431, 546 f., 550, 613
Shelley, Mary 417
Sieyès, Abbé Emmanuel Joseph 19, 39, 103, 105, 153, 177, 561
Sinclair, Isaac von 18, 38, 40, 66, 70, 115 f., 123, 145 f., 148, 153 f., 156 f., 161–163, 165–170, 172 f., 175 f., 180, 186, 191, 254 f., 353
Smith, Adam 152, 159, 242, 253, 506 f., 559

Soden, Julie von 320
Soden, Julius von 321
Sömmerring, Samuel Thomas von 315
Sokrates 43 f., 194, 366
Solger, Karl Wilhelm Friedrich 222, 435, 453, 455, 460, 495 f., 566, 655–659, 672
Solly, Edward 358 f., 430, 451, 555
Sonnenschein, Johann Valentin 104 f., 151, 356
Sontag, Henriette 543, 545, 551 f., 670
Sophokles 44 f., 51, 61, 194, 266, 331, 613, 631
Sparkäse, *Kaufmann* 669
Spinoza, Baruch de 49, 61, 75, 79, 81–83, 89, 99, 108, 126–128, 155, 158–160, 164 f., 168, 187, 189, 207, 226, 234, 266, 293, 366, 400, 424, 558, 633, 644 f., 651 f.
Spontini, Gaspare 551, 553
Stäudlin, Christiane 40
Stäudlin, Familie 55
Stäudlin, Gotthold Friedrich 19, 39 f., 55, 61, 65, 72 f., 76, 92, 98, 106, 129, 142, 152, 175, 353
Stäudlin, Karl Friedrich 129
Stapfer, Philipp Albert 105
Steck, Rudolf 103
Steffens, Henrik 195, 203, 539
Steiger, Familie 98, 102 f., 108 f.
Steiger, Friedrich Rudolf von 103
Steiger, Johann Rudolf 103
Steiger, Karl Friedrich von 102 f., 133
Steiger, Maria von, geb. Wattenwyl-Dießbach 102 f., 109
Steiger, Maria Katharina von 103
Stein, Heinrich Friedrich Karl vom und zum 448
Steinkopf, Gottlob Friedrich 38
Steinkopf, Johann Friedrich 38
Stepf, Johann Heinrich 319
Stephan I. der Heilige, König von Ungarn 308
Stephani, Heinrich 337 f.
Sterne, Laurence 28, 30, 51 f., 56, 76, 296, 431, 613, 629 f., 632
Steuart, James 152, 172, 178 f.
Stieglitz, Heinrich Wilhelm 460, 550, 565, 607, 671
Stolde, *Hofmeister* 104
Stoltze, Friedrich 145
Storr, Gottlob Christian 58, 74 f., 79–81, 83–86, 118
Stoß, Veit 356
Strauß, David Friedrich 39, 563, 633, 666, 672
Streckfuß, Karl 550, 655
Ströbel, Christoph Siegmund 339

Strüpf, Joseph Ernst 319
Süskind, Friedrich Gottlieb 79, 104
Suhr, Peter 453
Sulzer, Johann Georg 45–47
Surell 223
Swift, Jonathan 69

Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de 39, 62, 536
Talma, François-Joseph 319
Tartini, Giuseppe 587
Tasso, Torquato 199, 557
Tennemann, Wilhelm Gottlieb 205
Thales von Milet 650
Theoderich I., König der Westgoten 560
Theokrit 45
Théremin, *Spion* 427

Thibaut, Anton Friedrich Justus 196, 201, 205, 227, 243 f., 423 f., 427 f., 433, 436, 654
Thiers, Adolphe 561
Tholuck, Friedrich August 609, 633
Thomas, *Hofmeister* 104
Thüngen, Leopold Karl Heinrich von 437
Thukydides 135
Tieck, Christian Friedrich 451, 554, 556
Tieck, Ludwig 327, 357, 428, 453, 495 f., 550, 557
Tintoretto, Jacopo 358
Tizian 357 f.
Tomasello, Michael 24
Tralles, Johann Georg 540, 566, 577
Trendelenburg, Friedrich Adolf 654
Trevithick, Richard 146
Trott auf Solz, August Heinrich von 225
Trott auf Solz, Friedrich Adam 808
Troxler, Ignaz Paul Vital 203, 214, 220, 222, 362, 435, 667
Truchseß von Wetzhausen, Christian 432
Tucher, Carl Wilhelm von (Schwager) 338 f.
Tucher, Gottlieb von (Schwager) 352, 419 f., 436, 438, 440, 458, 565
Tucher von Simmelsdorf, Jobst Wilhelm Karl (Schwiegervater) 349, 351 f.
Tucher, Siegmund Friedrich Karl von (Schwager) 352
Tucher, Sophie Marie Friederike «Fritz» von (Schwägerin) 419 f., 453, 670
Tucher, Susanna Maria (Schwiegermutter) 322, 349, 352, 361, 419 f., 422, 428, 436, 445, 562, 663, 669, 671
Turner, William 418

Uexküll, Boris von 26, 437, 564
Uhland, Ludwig 433, 655
Uhland, Ludwig Josef 74
Ulrich, Johann August Heinrich 48 f., 196, 205, 216, 218
Ulrich, Karl 20, 459 f., 463

Van Eyck, Hubert 554 f., 561
Van Eyck, Jan 359, 554 f., 561
Van Ghert, Peter Gabriel 203, 335, 435, 442, 558, 667
Varnhagen von Ense, Karl August 465, 555, 566, 655 f., 664 f., 667
Varnhagen von Ense, Rahel 450, 670
Vatke, Wilhelm 565, 567
Veit, Dorothea 198, 200
Veit, Moritz 542, 565, 667
Velestinlis, Rhigas 564
Vergniaud, Pierre Victurnien 106
Vermeer, Jan 358

Vermehren, Johann Bernhard 201
Vogel, Paul Joachim Siegmund 414
Vogler, Georg Joseph 587
Voigt, Heinrich 318
Volney, Constantin François 321, 607
Volta, Alessandro 577
Voltaire, François-Marie Arouet 315, 331
Voß d. Ä., Johann Heinrich 201, 427
Voß d. J., Johann Heinrich 222, 421, 426 f., 432

Waagen, Gustav Friedrich 436, 554–556, 566, 613, 655
Wackenroder, Wilhelm Heinrich 327, 357
Wagner, Johann Jakob 218, 321
Wahl, Frau von 563, 669 f.
Waiblinger, Wilhelm Friedrich 97
Waldstein, Familie von 562
Wallenstein, Albrecht Wenzel Eusebius von Waldstein 198, 200, 202, 292, 331, 547, 562
Wallraf, Ferdinand Franz 557
Walter, Ferdinand 428, 437, 558, 593
Wannenmann, Peter 435, 528
Wasa, Gustav von 423 f.
Weber, Carl Maria von 552 f.
Weber, Max 603
Wedekind, Georg 321
Weidmann, Benedikt 419
Weiller, Kajetan 225, 330–332, 334
Weiss, Peter 149
Welcker, Karl Theodor 423
Werder, Karl 542, 550
Werner, Abraham Gottlob 315, 343, 345
Wesselhöft, Elisabeth (Betty) 422
Wesselhöft, Johann Carl 202
Wesselhöft, Robert 202, 244, 355 f., 458
Wesselhöft, Wilhelm 202, 244, 355 f., 458, 460
Wetzel, Christian Ludwig August 68 f.
Wetzel, Karl Friedrich Gottlob 307 f., 312, 318, 324 f.
Wichmann, Ludwig Wilhelm 543 f., 554–556
Wieland, Christoph Martin 43, 51–53, 199, 321
Wilde, Oscar 33
Wilhelm II., Deutscher Kaiser 23, 468
Wilhelm, Prinz von Preußen 145
Wilken, Friedrich 415, 424, 428, 433, 566, 608, 654
Wilkins, Charles 608
Windischmann, Karl Joseph Hieronymus 156, 310

Winkelmann, Stephan August 218
Wirth, Johann Georg August 20, 335, 420, 666, 673
Wöhler, Friedrich 534, 584
Wolf, Friedrich August 566
Wolff, Amalie 545, 547
Wolff, Christian 42, 46 f., 56, 64, 74, 205, 337, 364 f.
Wolff, Pius Alexander 451, 545–547
Wolzogen, Caroline von, geb. von Lengefeld 144
Wordsworth, Charles 564

Xeller, Johann Christian 429, 554 f., 671
Xenophon 44

Zeender, Emanuel Jakob 105, 130
Zelter, Familie 450
Zelter, Karl Friedrich 450 f., 453, 541 f., 545, 551–553, 555 f., 563, 613, 660–662, 664, 670 f.
Ziegesar, August Friedrich Carl von 200
Ziegesar, Silvie von 200 f., 670
Zimmermann, Johann Georg 98
Zumpt, Karl Gottlob 654
Zwilling, Jakob 18, 148, 154, 156 f., 163 f., 166, 170–172, 180, 186

Mit 59 Abbildungen, darunter zwei in Farbe

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2019
Satz: Janß GmbH, Pfungstadt
Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München
Umschlagabbildung: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Stich von Hugo Bürkner, undatiert, © ullstein bild
ISBN Buch 978 3 406 74 235 4
ISBN eBook 978 3 406 74 236 1

Die gedruckte Ausgabe dieses Titels erhalten Sie im Buchhandel sowie versandkostenfrei auf unserer Website
www.chbeck.de
Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele weitere Informationen.